

**Pázmány Péter Katolikus Egyetem  
Hittudományi Kar**

**A beavató szentségek Nüsszai Szent Gergely írásaiban  
Dissertatio ad Doctoratum**

**Készítette: Györök Tibor  
Konzulens: Dr. Perendy László**

Budapest, 2013

*Alulírott, felelősen kijelentem, hogy a jelen doktori disszertációt önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam, a feltüntetett és hivatkozott források és szakirodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő előírások értelmében idézek.*

*Budapest, 2013. május 29.*

.....

## Tartalom

Rövidítések.....	8
Források.....	9
Kutatási segédlet.....	22
Felhasznált irodalom.....	22
 BEVEZETÉS.....	 28
1. Életrajzi adatok.....	28
2. Nüsszai Szent Gergely munkásságának fő irányai .....	32
3. Szentségtanának jelentősége.....	34
4. Módszertani alapvetések.....	35
 I. RÉSZ: SZENTSÉGTAN A PATRISZTIKUS KORBAN.....	 40
1. Dogmatikai áttekintés: az ókeresztény egyház szentségtana.....	41
1.1 Általános megfontolások.....	41
1.2 Keresztség.....	42
1.2.1 II–III. századi források a keresztségről.....	42
1.2.2 Alexandriai atyák.....	45
1.2.3 Jeruzsálemi Kürillosz.....	50
1.3 Bértálás.....	52
1.4 Eucharisztia.....	56
1.4.1 Didakhé.....	56
1.4.2 Antiokhiai Szent Ignác.....	58
1.4.3 Órigenész.....	61
1.5 Rövid áttekintés a többi szentségekről.....	64
1.5.1 A bűnbocsánat szentsége.....	64
1.5.2 Betegek kenete.....	68
1.5.3 Egyházi rend.....	71
1.5.4 Házasság.....	77

2. Szentségtan az egyház életében.....	81
2.1 A szentségek liturgikus ünneplése.....	81
2.1.1 A katekumenátus kezdetei és intézményi megszilárdulása.....	81
2.1.2 Katekumenátus a IV. században.....	83
2.1.3 A katekumenátus rítusai.....	87
2.1.4 A húsvéti liturgia szertartása.....	89
2.2 Szentségek és katekézis.....	90
2.2.1 Katekézis az első két évszázadban.....	90
2.2.2 Az ókori katekézis módszertana.....	92
2.3 Misztérium és misztika.....	95
2.3.1 A μυστήριον és μυστικός szavak jelentéstörténete.....	95
2.3.2 Alexandriai Kelemen.....	97
2.3.3 Lyoni Irenaeus.....	100
2.3.4 Órigenész.....	102
 II. RÉSZ: NÜSSZAI GERGELY TANÍTÁSA A BEAVATÓ SZENTSÉGEKRŐL.....	104
1. Nüsszai Szent Gergely szentségtan szempontjából releváns művei.....	105
1.1 Gergely írásműveinek csoportosítása.....	105
1.2 Dogmatikai művek.....	106
1.3 Exegetikai művek.....	108
1.4 Homíliák.....	109
1.5 Aszketikus művek.....	110
1.6 Levelek.....	111
1.7 Kétes szerzőségű művek.....	111
2. A szentségek ószövetségi előképei Gergely írásaiban.....	112
2.1 Ószövetségi előképek az exegetikai művekben és a homíliákban.....	112
2.2 A zsoltárok liturgikus használata.....	120

3. Nüsszai Szent Gergely szentségtani terminológiája.....	123
3.1 Általános szentségtani terminológia.....	123
3.1.1 τὰ ἔθη τῆς ἐκκλησίας.....	123
3.1.2 μυστήριον .....	124
3.1.3 μυστικός.....	128
3.1.4 μυσταγωγία, μύησις.....	130
3.1.5 ἐπίκλησις.....	132
3.2 Az egyes szentségek megnevezései Gergely műveiben.....	135
3.2.1 A keresztség nevei.....	135
3.2.2 A bértálás nevei.....	139
3.2.3 Az Eucharisztia nevei.....	139
4. Szentségek és liturgikus ünneplés.....	141
4.1 A szentségek liturgikus ünneplése a homíliák alapján.....	141
4.2 További utalások a kappadókiai szertartások végzésének módjáról .....	143
5. Nüsszai Szent Gergely tanítása a keresztségről.....	145
5.1 A keresztséggel részletesen foglalkozó művek tanítása.....	145
5.1.1 Oratio catechetica magna.....	145
5.1.2 In diem luminum.....	156
5.1.3 De iis qui baptismum differunt.....	163
5.2 Kép és hasonlatosság.....	166
5.3 A megtisztulás témája és eszközei .....	170
5.3.1 Megtisztulás az Ige által .....	170
5.3.2 Megtisztulás az életvitel által.....	172
5.3.3 Megtisztulás a négy őselem által.....	174
5.3.4 Megtisztulás a víz által.....	175
5.3.5 Megtisztulás a tűz által.....	176
5.3.6 Megtisztulás a könnyek által.....	180
5.3.7 Megtisztulás a vér által.....	181
5.3.8 Megtisztulás a halál által .....	181
5.4 Születés .....	182
5.5 Elengedhetetlen-e a keresztség az üdvösséghez?.....	186

5.6 Egyetemes papság, királyi papság.....	190
5.6.1 A hívek papságának egyetemessége.....	191
5.6.2 A Szentélybe való belépés interiorizált olvasata.....	193
5.6.3 A hívek papságának teológiai alapja.....	194
6. Gergely tanítása a bérmlásról, illetve a Szentlélek ajándékáról.....	196
6.1 A beavató szentségek sorrendjének kérdése.....	196
6.2 Kifejezetten a bérmlással foglalkozó szövegek.....	199
6.3 Utalások a Szentlélek kenetére.....	204
6.4 Összefoglalás.....	209
7. Eucharisztia.....	212
7.1 Oratio catechetica 37.....	212
7.2 Egyéb művek.....	213
7.3 Tanítás az átlényegülésről.....	216
7.4 További jellegzetességek: eucharisztikus misztika.....	223
8. A többi szentség (áttekintés).....	227
8.1 Bűnbocsánat .....	227
8.2 Papság.....	231
8.3 Házasság.....	235
 III. RÉSZ: SZINTÉZIS.....	 239
1. Spiritualizált szentségtan?.....	240
1.1 Előzmények Órigenésznél.....	240
1.2 Az Ige szakramentalitása és a szentségek spiritualizálása.....	241
1.3 Spiritualizált szentségi szimbólumok.....	241
1.3.1 Szellemi keresztség.....	241
1.3.2 Szellemi kenet .....	243
1.3.3 Szellemi táplálék.....	245
1.3.4 Szellemi házasság.....	248
1.4 A szentségi cselekmények nem pusztán szimbólumok .....	249

2. Gergely szentségtanának viszonya teológiájának egészéhez.....	251
2.1 Krisztológia és szoteriológia.....	251
2.2 Szentháromságtan.....	254
2.3 Antropológia, protológia és eszkatológia.....	255
2.3.1 A kettős teremtés .....	256
2.3.2 Az első bűn és hatásai.....	256
2.3.3 Harcban a szenvedélyekkel.....	257
2.3.4 A feltámadás és végső helyreállítás.....	259
2.3.5 További következmények a szentségtanra vonatkozólag.....	261
2.4 Kegyelemtan és pneumatológia.....	263
2.4.1 Szünergizmus: kegyelem vagy emberi erőfeszítés?.....	263
2.4.2 Az imádság.....	265
2.4.3 Isteni vagy emberi kezdeményezés?.....	266
2.4.4 A Szentlélek tevékenysége.....	268
2.4.5 Megromlott természet?.....	270
2.5 Misztika.....	274
3. Összegzés.....	277
3.1 A gergelyi szentségtan jellegzetes vonásai .....	277
3.2 Nüsszai Szt. Gergely szentségtanának üzenete korunk számára.....	283
Zusammenfassung.....	285

## Rövidítések

AA. VV.	Auctores varii
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout)
CPG	Clavis Patrum Graecorum (Turnhout)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum (Wien)
CTP	Collana Testi Patristici (Roma)
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de la Liturgie (Paris)
DH	Enchiridion Symbolorum et Definitionum (szerk. Denzinger-Schönmetzer)
DS	Enchiridion Symbolorum et Definitionum (szerk. Denzinger-Hünemann)
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique (Paris)
fej.	fejezet
fragm.	fragmentum/-a
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Freiburg/Ch)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig)
GNO	Gregorii Nysseni Opera (Leiden)
gör.	görög(ül)
hom.	homilia(e)
JThS	Journal of Theological Studies (Oxford)
JL	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (Münster)
kán.	kánon
KEK	Katolikus Egyház Katekizmusa
KR	Keresztény Remekírók (Budapest)
lat.	latin(ul)
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg)
LXX	Septuaginta
MKL	Magyar Katolikus Lexikon
ÓÍ	Ókeresztény Írók (Budapest)
ÓÖ	Ókeresztény Örökségünk (Budapest)
PG	Patrologia Graeca (Paris)
SC	Sources Chrétiennes (Paris)
sc.	scilicet, tudnillik
StPatr	Studia Patristica (Berlin)
RSR	Recherches de science religieuse (Paris)
SMSR	Studi e materiali di storia delle religioni (Roma)
t.	tomus
TRE	Theologische Realenzyklopädie (Berlin)
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Berlin)
VCSuppl	Supplements to Vigiliae Christianae (Leiden)
vol.	volumen/volumina
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)



## Források

### SZERZŐ NÉLKÜL

- Diogn.*      *Epistola ad Diognetum*  
                  – ÓÍ 3 (VANYÓ L., 1983), 368–378.  
                  – SC 33bis (H. I. MARROU, 2005).
- Cod. Theod.*   *Codex Theodosianus*  
                  – SC 497 (R. DELMAIRE – F. RICHARD, 2005).
- Const. ap.*      *Constitutiones Apostolicae*  
                  – SC 320; 329; 336 (M. METZGER, 1985–1987).
- Didakhé*        *Doctrinae duodecim apostolorum*  
                  – SC 248 bis (W. RORDORF – A. TUILIER, Paris 1998).  
                  – ÓÍ 3 (VANYÓ L., 1983), 91–101.

### ÁGOSTON, HIPPOÍ SZENT

- Conf.*            *Confessiones*  
                  – *Vallomások* (VÁROSI I., Gondolat, Budapest 1982).  
                  – CCL 37.
- De catechizandis rudibus*  
                  – *A képzetlenek hitre neveléséről* (ford. PÉNZES J.)  
                  (Patrisztikus füzetek), Agapé, Újvidék 2001.  
                  – PL 40, 309–348.
- In Joh. tract.*   *In Johannem tractatus*  
                  – CCL 36.  
                  – PL 35, 1379–1976.
- Sermo 132*  
                  – PL 38, 734–737.
- De fide et operibus*  
                  – PL 40, 197–230.

### AMBRUS, MILÁNÓI SZENT

- Cain et Ab.*      *De Cain et Abel*  
                  – CSEL 32, 339–409.  
                  – PL 14, 315–333.
- Myst.*            *De mysteriis*  
                  – ÓÖ 8 (KÜHÁR F. – TÓTH V., 2005<sup>2</sup>).  
                  – SC 25bis (B. BOTTE, 1994).
- Sacr.*            *De sacramentis*  
                  – ÓÖ 8 (KÜHÁR F. – Tóth V., 2005<sup>2</sup>).  
                  – SC 25bis (B. BOTTE, 1994).
- Paenit.*          *De paenitentia*  
                  – SC 179 (R. GRAYSON, 1971).
- Ob. Val.*        *De obitu Valentiniani*  
                  – PL 16, 1357–1417.

BASZILEIOSZ, KAISZAREIAI (NAGY) SZENT

*Epist.* *Epistola(e)*

*Epist. can.* *Epistola canonica*

– PG 32.

*Homilia XIII exhortatoria ad sanctum baptisma*

– PG 31, 424–436.

– SC 357 (J. DUCATILLON, 1989).

CYPRIANUS, SZENT

*Epist.* *Epistola(e)*

– CSEL 3/2.

DIDŰMOSZ, VAK

*Trinit.* *De Trinitate*

– PG 39.

EGERIA (AETHERIA)

*Peregrinatio* *Peregrinatio ad loca sancta*

– *Egéria útinaplója* (ÓÖ 14)(IVANCÓ I, 2009).

– SC 296 (P. MARAVAL, 2002).

EUSZÉBIOSZ, KAISZAREIAI

*Hist. eccl.* *Historia Ecclesiastica*

– ÓÍ 4 (BAÁN I., 1983).

– SC 31; 41; 55; 73 (G. BARDY, 1952–1960).

GERGELY, NAZIANZOSZI

*Epist.* *Epistola(e)*

– PG 37.

*Or. 40.* *Oratio in sanctum baptisma*

– ÓÍ 17 (VANYÓ L., 2001), 269–317.

– PG 36.

– SC 358 (C. MORESCHINI – P. GALLAY, 1990).

GERGELY, THAUMATOURGOSZ

*Epist. can.* *Epsitola canonica*

– PG 10.

– ÓÍ 5 (ERDŐ P., 1983), 356–361.

HERMÁSZ

*Mand.* *Pastor, Mandata*

*Vis.* *Pastor, Visiones*

*Simil.* *Pastor, Similitudines*

– SC 53 bis (R. JOLY, 1997).

– ÓÍ 3 (LADOCSE G., 1988), 246–367.

HIPPOLYTUS, RÓMAI

*Ben. Is. et Jac. De benedictionibus Isaaci et Jacobi*

*Trad. ap.* *Traditio apostolica* (Αποστολική παράδοσις)

– ÓÍ 5 (ERDŐ P., 1983), 83–107.

– SC 11bis (B. BOTTE, Paris 2006).

– FC 1 (W. GEERLINGS, 1991).

## IGNÁC, ANTIÓKHIAI SZENT

- Rom.*            *Epistola ad Romanos*  
*Magn.*        *Epistola ad Magnesios*  
*Eph.*           *Epistola ad Ephesios*  
*Polyc.*        *Epistola ad Polycarpum*  
*Phil.*         *Epistola ad Philadelphenses*  
*Trall.*         *Epistola ad Trallianos*  
*Smyrn.*       *Epistola ad Smyrnaeos*  
                  – SC 10bis (P. T. CAMELOT, 2006).  
                  – ÓÍ 3 (VANYÓ L, 1988), 161–204.

## INCE PÁPA, I.

- Ep. ad Decentium episc.*  
                  – PL 20.  
                  – DH 216.

## IRENAEUS, LYONI SZENT

- Adv. haer.*    *Adversus haereses*  
                  – FC 8/1–5(N. BROX, 1993–2001).  
*Epid.*         Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος  
                  (Az apostoli igehirdetés feltárása)  
                  – ÓÍ 8,575–631( NÉMETH L., 1984).  
                  – SC 406 (A. ROUSSEAU, 1995).

## JÁNOS, ARANYSZÁJÚ SZENT

- Bapt. hom. I–III.*  
                  – PG 40.  
                  – SC 366 (A. PIÉDAGNEL, L. DOUTRELEAU, 1990).  
                  – FC 6/1–2(R. KACZYNSKI, 1992).  
*Bapt. hom IV–XI.*  
                  – SC50bis (A. WENGER, 2005).  
                  – FC 6/1–2(R. KACZYNSKI, 1992).  
*De sacerdotio*  
                  – SC 272 (A.-M. MALINGREY, 2006).  
                  – KR 4 (GULOVICS A., 1944), 34–35.  
*In Mt hom.*    *In Matthaeum homiliae*  
                  – PG 57.

## JÁNOS, KERESZTES SZENT

- De ascensu montis Carmeli*  
                  – Keresztes Szt. János művei (Budapest, 1926), vol. I.

## JEROMOS, SZENT

- Epist.*         *Epistolae*  
                  – CSEL 54–56.

JUSZTINOSZ VÉRTANÚ, SZENT

*I. Apol. Apologia prima*

- ÓÍ 8 (VANYÓ L., 1984), 64–119.
- PG 6,420.
- SC 507 (MUNIER, 2006).

*Dial. Dialogus cum Tryphone Judaeo*

- ÓÍ 8 (Ladocsi G., 1984), 133–311

KELEMEN, ALEXANDRIAI SZENT

*Paed. Paedagogus*

- SC 70 (H.-I. MARROU – M. HARL, 1983);
- SC 108 (C. MONDÉSERT – H.-I. MARROU, 1965);
- SC 158 (C. MONDÉSERT – H.-I. MARROU – C. MATRAY, 1970).

*Protr. Protrepticus*

- ÓÖ 10 (TÓTH V., 2006).
- SC 2bis (C. MONDÉSERT – A. PLASSART, 2004).

*Strom. Stromata*

- SC 30 (C. MONDÉSERT, 1951);
- SC 38 (P.-T. CAMELOT – C. MONDÉSERT 1954);
- SC 463 (A. VAN DEN HOECK – C. MONDÉSERT, 1954);
- SC 278–279 (A. LE BOULLUEC – P. VOULET, 1981);
- SC 446 (P. DESCOURTIEUX, 1999);
- SC 428 (A. LE BOULLUEC, 1997).

KELEMEN, RÓMAI SZENT

*1. Cor. I. epistola ad Corinthios*

- ÓÍ 8 (Ladocsi G., 1984), 102–145.

KÜRILLOSZ, JERUZSÁLEMI

*Procat. Procatechesis*

- ÓÍ 19 (VANYÓ L., 2006), 21–32.
- PG 33.
- SC 126bis (A. PIÉDAGNEL, 2004<sup>2</sup>, 1966<sup>1</sup>).

*Cat. Catecheses ad illuminandos*

- ÓÍ 19 (VANYÓ L., 2006), 33–324.

*Myst. Mystagogicae catecheses*

- ÓÍ 19 (VANYÓ L., 2006), 325–354.
- SC 126bis (A. PIÉDAGNEL, 2004<sup>2</sup>, 1966<sup>1</sup>).

MÁRK DIAKÓNUS

*Vita Porph. Vita Porphyrii episcopi Gazensis*

- PG 65.

ÓRIGENÉSZ

*Contra Celsum*

- *Kelszosz ellen* (Catena 9, SOMOS R., 2008).
- SC 132; 136; 147; 150; 227 (M. BORRET, 1967–1976).

*De oratione*

– PG 1.

*De princ. De principiis*

– PG 14,376A

– SC 252; 253; 268; 269; 312

(H. CROUZEL – M. SIMONETTI, 1978–1984).

*In Cant. comm.*

– SC 375–376 (L. BRÉSARD – H. CROUZEL – M. BORRET, 1991–1992).

*In Ex. hom.*

– PG 12.

– SC 321 (M. BORRET, 1985).

*In Joan. comm.*

– PG 14.

– SC 120bis; 157; 222; 290; 385 (C. BLANC, 1970–96).

*In Jer. hom.*

– PG 13.

– SC 232; 238 (P. NAUTIN – P. HUSSON, 1976–1977).

*In Jos. hom.*

– PG 12.

– SC 71 (A. JAUBERT, 2000).

*In Lev. hom.*

– PG12.

– SC 286; 287 (M. BORRET, 1981).

– GCS 29.

*In Luc. hom.*

– PG 13.

– GCS 49.

– SC 87 (H. CROUZEL – F. FOURNIER – P. PÉRICHON, 1998).

*In Matth. comm.*

– PG 13

– GCS X

– SC 162 (R. GIROD, 1970).

*In Num. hom.*

– PG12

– SC 415 (L. DOUTRELEAU, 1996 – 2001)

*In Rom. comm.*

– PG 14

*Fragm. in Ps. Fragmenta in Psalmos*

– PG 12

## PALLADIOSZ

- Dial.* *Dialogus de vita sancti Joannis*  
– SC 341; 342 (A. M. MALINGRAY, 1988).

## PLATÓN

- Polit.* Politeia (Az állam)  
*Phaid.* Phaidón  
*Phaidr.* Phaidrosz  
*Theait.* Theaitétosz

## PLÓTINOSZ

- Enn.* *Enneades*  
– *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*,  
(ford., jegyz. Horváth Judit, Perczel István), Európa, Budapest 1986.  
– *Istenről és a hozzá vezető utakról. Szemelvények Plotinos Enneasaiból*  
(ford. Magyary Zoltánné, Techert Margit), Officina, Budapest 1944.

## POLIKÁRP, SZMŰRNAI

- Epist. ad Phil.* *Epistola ad Philippenses*  
– ÓÍ 3 (VANYÓ L., 1988), 197–204.  
– SC 10bis (P. T. CAMELOT, 2006).

## PSZEUDO-KELEMEN

2. Cor. *II. epistola ad Corinthios*  
– ÓÍ 8 (LADOCSE G., 1984), 146–160.

## SULPICIUS SEVERUS

- Vita s. Martini*  
– SC 133–135 (J. FONTAINE, 1967–1969).

## TERTULLIANUS

- Uxor.* *Ad uxorem*  
– ÓÍ 12, 207–225.  
– SC 273 (C. MUNIER, 1980).
- Bapt.* *De baptismo*  
– ÓÍ 12, 169–186.  
– KR 9 (KÜHAR F., 1944).  
– CCL 1, 277–295.  
– SC 35 (R.-F. REFOULÉ – M. DROUZY, 2002).
- Coron.* *De corona*  
– ÓÍ 12, 331–356.
- Paenit.* *De paenitentia*  
– SC 316 (C. MUNIER, 1984).
- De pudicitia*  
– SC 394; 395 (C. MICAELLI – C. MUNIER, 1993)  
– PL 2.

- Monog.*      *De monogamia*  
                  – ÓÍ 12, 807–904.  
                  – SC 343 (P. MATTEI, 1988).
- Praescr.*    *De praescriptione haereticorum*  
                  – SC 46 (R.-F. REFOULÉ – P. DE LABRIOLLE, 2006).  
                  – ÓÍ 12, 415–457.
- Spect.*      *De spectaculis*  
                  – ÓÍ 12, 271–296.

THEODOROSZ, MOPSZVESZTIAI SZENT

- *Homélies catéchétiques* (szerk. R. TONNEAU – R. DEVREESSE),  
 Cité du Vatican 1949.

THEOPHILOSZ, ANTIOKHIAI

- Autolyc.*    *Ad Autolycum*  
                  – ÓÍ 8 (OROSZ L.), 441–522.

### Nüsszai Szent Gergely művei\*

- Abl.*        *Ad Ablabium quod non sint tres dei*  
                  – GNO III/1 (F. MÜLLER, 1958), 37–57.  
                  – PG 45, 116–136.
- An. et res.*    *Dialogus de anima et resurrectione*  
                  – *A lélekről és a feltámadásról* (ÓÍ 6,573–644).  
                  – PG 46, 12–160.
- Antirrh.*    *Antirrheticus adversus Apollinarium*  
                  – *Apollinariosz cáfolata* (ÓÍ 18,100–211).  
                  – GNO III/1 (F. MÜLLER, 1958), 131–233.  
                  – PG 45, 1124–1269
- Arium*      *Aduersus Arium et Sabellium de patre et filio*  
                  – GNO III/1 (F. MÜLLER, 1958), 71–85.  
                  – PG 45, 1281–1301.
- Ascens.*    *In ascensionem Christi*  
                  – *Homília Krisztus mennybemenetelére* (ÓÍ 18,331–334).  
                  – GNO III/1 (F. MÜLLER, 1958), 71–85.  
                  – PG 45, 1281–1301.

---

\* Az ÓÍ 6. és 18. kötetében Nüsszai Gergely valamennyi műve Vanyó L. fordításában jelent meg.

- Bapt.* *De iis qui baptismum differunt*  
 – *Azok ellen, akik elhalasztják a keresztséget* (ÓÍ 6,766–776).  
 – GNO X/2 (H. POLACK, 1996), 355–370.  
 – PG 46, 416–432
- Bas.* *In Basilium fratrem*  
 – *Baszileiosz dicsérete* (ÓÍ 18,475–496).  
 – GNO X/1 (O. LENDLE, 1990), 109–134.  
 – PG 46, 788–817.
- Beat.* *Orationes VIII de beatitudinibus*  
 – GNO VII/2 (J. F. CALLAHAN, 1992), 75–170.  
 – PG 44, 1193–1301.
- Benef.* *De beneficentia (vulgo De pauperibus amandis I)*  
 – GNO IX (A. VAN HECK, 1967), 93–108.  
 – PG 46, 453–469.
- Cant.* *In Canticum canticorum homiliae XV*  
 – GNO VI (H. LANGERGECK, 1960).  
 – PG 44, 756–1120.  
 – FC 16/1–3 (F. DÜNZL, Freiburg 1994).
- Cast.* *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*  
 – GNO X/2 (D. TESKE, 1996), 321–332.  
 – PG 46, 308–316.
- Deit. Evag.* *De deitate aduersus Euagrium (vulgo In suam ordinationem)*  
 – *Beszéd felszentelése évfordulóján* (ÓÍ 6,777–784).  
 – GNO IX (E. GEBHARDT, 1967), 331–341.  
 – PG 46, 544–553.
- Deit. fil.* *De deitate filii et spiritus sancti*  
 – GNO X/2 (E. RHEIN, 1996), 115–144.  
 – PG 46, 553–576.
- Diem lum.* *In diem luminum*  
 – *Homília vízkeresztre* (ÓÍ 18,230–248).  
 – GNO IX (E. GEBHARDT, 1967), 221–242.  
 – PG 46, 577–600.
- Diem nat.* *Oratio in diem natalem Christi*  
 – *Homília az Úr születésére* (212–229).  
 – GNO X/2 (F. MANN, 1996), 233–269.  
 – PG 46, 1128–1149.



- Diff. ess. hyp. Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos (=Epist. 35)*  
 – PG 32, 325–340.  
 – VCSuppl 83 (A.M. SILVAS, 2007), 249–259.
- Eccl. In Ecclesiasten homiliae viii*  
 – SC 416 (F. VINEL, 1996).  
 – GNO V (P. ALEXANDER, 1962), 277–442.  
 – PG 44, 616–753.
- Ep. Philipp. Epistula ad Philippum monachum (= Epist. 32)*  
 – VCSuppl 83 (A.M. SILVAS, 2007), 229–232 (latin és szír fordításból).
- Ep. can. Epistula canonica ad Letoium in collectione canonum (= Epist. 31)*  
 – VCSuppl 83 (A.M. SILVAS, 2007), 214–225.  
 – GNO III/5 (E. MÜHLENBERG, 2008).  
 – PG 45, 221–236.
- Epist. Epistolae*  
 – 2., 24. levél (ÓÍ 6,794–801).  
 – 3., 17, 19., 25. levél (ÓÍ 18,528–550).  
 – VCSuppl 83 (A.M. SILVAS, 2007), 105–210.  
 – SC 363 (P. MARAVAL, 1990).  
 – GNO VIII/2 (G. PASQUALI, 1959).  
 – PG 46, 1000–1108.
- Eun. I–III Contra Eunomium libri*  
 – GNO I–II (W. JAEGER, 1960).  
 – SC 521 (M. R. WINLING, 2008) és SC 524 (uő, 2010) (Eun. I).  
 – PG 45, 248–1121.
- Eust. Ad Eustathium de sancta trinitate (= Epist. 33)*  
 – GNO III/1 (F. MÜLLER, 1958), 3–16.
- Fat. Contra fatum*  
 – *A sorshit cáfolata* (ÓÍ 18,11–34).  
 – GNO III/2 (J. McDONOUGH, Leiden 1987), 31–63.  
 – PG 45, 145–173.
- Flacill. Oratio funebris in Flacillam imperatricem*  
 – GNO IX (A. SPIRA, 1967), 475–490.  
 – PG 46, 877–882.
- Fornic. Contra fornicarios*  
 – GNO IX (E. GEBHARDT, 1967), 211–217.  
 – PG 46, 489–496.1108–1109.

- Graec.* *Ad Graecos ex communibus notionibus*  
 – *Az általános fogalmakról* (ÓÍ 6,739–749).  
 – GNO III/1 (F. MÜLLER, 1958), 19–33.  
 – PG 45, 176–185 (csak kivonat).
- Hex.* *Apologia in hexaemeron*  
 – GNO IV/1 (H. R. DROBNER, 2009).  
 – PG 44, 61–124.
- Infant.* *De infantibus praemature abreptis*  
 – *Az idejekorán elhunyt gyermekekről* (ÓÍ 18,35–58).  
 – GNO III/2 (H. HÖRNER, 1987), 67–97.  
 – PG 46, 161–192.
- Inscr.* *In inscriptiones psalmorum*  
 – SC 466 (J. REYNARD, 2002).  
 – GNO V (J. McDONOUGH, 1962), 24–175.  
 – PG 44, 431–608.  
 – CTP 110 (A. TRAVERSO, 1994), 32–204.
- Inst.* *De instituto christiano*  
 – *Az Isten szerinti célról* (ÓÍ 18, 413–446).  
 – GNO VIII/1 (W. JAEGER, 1952), 40–89.  
 – PG 46, 288–305 (Csak szűk kivonat!)  
 – CTP 15 (S. LILLA, 1996), 21–63.
- Lucif. res.* *In luciferam sanctam domini resurrectionem*  
 (vulgo *In Christi resurrectionem* V)  
 – *A szent húsvéttra IV* (ÓÍ 18, 326–330).  
 – GNO IX (E. GEBHARDT, 1967), 315–319.  
 – PG 46, 684–689.
- Maced.* *Aduersus Macedonianos de spiritu sancto*  
 – GNO III/1 (F. MÜLLER, 1958), 89–115.  
 – PG 45, 1301–1333 (hiányos!).
- Macr.* *Vita s. Macrinae*  
 – *Levél Szent Makrina életéről* (ÓÍ 18,497–527).  
 – SC 178 (P. MARAVAL, 1971).  
 – GNO VIII/1 (V. W. CALLAHAN, 1952), 370–414.  
 – PG 46, 960–1000.
- Mart. I* *Encomium in XL martyres*  
 – GNO X/1 (O. LENDLE, 1990), 137–156.  
 – PG 46, 749–772.

- Mart. II*      *Encomium in XL martyres II*  
 – GNO X/1 (O. LENDLE, 1990), 159–169.  
 – PG 46, 773–788.
- Melet.*      *Oratio funebris in Meletium episcopum*  
 – *Gyászbeszéd Meletiosz felett* (ÓÍ 6,785–793).  
 – GNO IX (A. SPIRA, 1967), 441–457.  
 – PG 46, 852–864.
- Mort.*      *De mortuis*  
 – *Az elhunytakról* (ÓÍ 18,59–91).  
 – GNO IX (G. HEIL, 1967), 28–68.  
 – PG 46, 497–537.
- Op. hom.*      *De opificio hominis*  
 – *Az ember teremtéséről* in *Az isteni és emberi természetről* (ford. VANYÓ L.), vol. I., Atlantisz, Budapest 1994, 169–262.  
 – SC 6 (J. LAPLACE – J. DANIELOU, 1944<sup>1</sup>=2002<sup>2</sup>).  
 – PG 44, 124–256.
- Or. cat.*      *Oratio catechetica magna*  
 – *Nagy kateketikus beszéd* (ÓÍ 6, 503–572).  
 – PG 45, 9–105.  
 – GNO III/4 (E. MÜHLENBERG, 1996).  
 – SC 453 (R. WINLING, 2000).
- Or. dom.*      *De oratione dominica orationes V*  
 – *Az Úr imádsága*, in SZABÓ F. (vál. és ford.), „Így imádkozzatok!”, Bencés Kiadó és Terjesztő Kft, h.n. 1999, 143–184.  
 – GNO VII/2 (J. F. CALLAHAN, 1992), 1–74.  
 – PG 44, 1120–1193.
- Pent.*      *De spiritu sancto sive In pentecosten*  
 – GNO X/2 (M. ALTENBURGER, 1996), 285–292.  
 – PG 46, 696–701.
- Perf.*      *De perfectione ad Olympium monachum*  
 – *A tökéletességről* (ÓÍ 18,447–474).  
 – GNO VIII/1 (W. JAEGER, 1952), 173–214.  
 – PG 46, 252–285.  
 – CTP 15 (S. LILLA, 1996), 77–115.
- Prof.*      *De professione christiana ad Harmonium*  
 – GNO VIII/1 (W. JAEGER, 1952), 129–142.  
 – PG 46, 237–249.  
 – CTP 15 (S. LILLA, 1996), 65–75.

- Pulcher.* *Oratio consolatoria in Pulcheriam*  
 – GNO IX (A. SPIRA, 1967), 461–472.  
 – PG 46, 864–877.
- Python.* *De pythonissa ad Theodosium episcopum*  
 – GNO III/2 (H. HÖRNER, 1987), 101–108.  
 – PG 45, 109–113.
- Quat. uni* *In illud: Quatenus uni ex his fecisti mihi fecistis*  
 (vulgo *De pauperibus amandis II*)  
 – GNO IX (A. VAN HECK, 1967), 111–127.  
 – PG 46, 472–489.
- Ref. Eun.* *Refutatio confessionis Eunomii*  
 – GNO II (W. JAEGER, 1960), 312–410.  
 – PG 45, 465–572.
- Salut. Pasch.* *In sanctum et salutare pascha* (vulgo *In Christi resurrectionem IV*)  
*A szent Húsvétra III.* (ÓÍ 18,323–325).  
 – GNO IX (E. GEBHARDT, 1967), 309–311.  
 – PG 46, 681–684.
- Sanct. Pasch.* *In sanctum pascha* (vulgo *In Christi resurrectionem III*)  
 – *A szent Húsvétra I.* (ÓÍ 18, 275–298).  
 – GNO IX (E. GEBHARDT, 1967), 245–270.  
 – PG 46, 652–681.
- Sext. ps.* *In sextum psalmum*  
 – GNO V (J. McDONOUGH, 1962), 187–193.  
 – PG 44, 608–616.
- Simpl.* *Ad Simplicium de fide*  
 – GNO III/1 (F. MÜLLER, 1958), 61–67.  
 – PG 45, 136–145
- Steph. I* *Encomium in s. Stephanum protomartyrem I*  
 – *Szent István első vértanú dicsérete I.* (ÓÍ 18,249–264).  
 – GNO X/1 (O. LENDLE, 1990), 75–94.  
 – PG 46, 701–721.
- Steph. II* *Encomium in s. Stephanum protomartyrem II*  
 – *Szent István első vértanú dicsérete II.* (ÓÍ 18,265–274).  
 – GNO X/1 (O. LENDLE, 1990), 97–105.  
 – PG 46, 721–736.

- Thaum.*      *De vita Gregorii Thaumaturgi*  
 – GNO X/1 (G. HEIL, 1990), 3–57.  
 – PG 46, 893–957.
- Theod.*      *De s. Theodoro*  
 – GNO X/1 (J. P. CAVARNOS, 1990), 61–71.  
 – PG 46, 736–748
- Theoph.*      *Ad Theophilum adversus Apollinaristas*  
 – *Theophiloszhoz* (ÓÍ 18, 92–99).  
 – GNO III/1 (F. MÜLLER, 1958), 119–128.  
 – PG 45, 1269–1277.
- Trid. spat.*      *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio*  
 (vulgo *In Christi resurrectionem I*)  
 – *A szent Húsvétra II.* (ÓÍ 18, 298–322).  
 – PG 46, 600–628.  
 – GNO IX (E. GEBHARDT, 1967), 273–306.
- Tunc et ipse*      *In illud: Tunc et ipse filius*  
 – *Arról, hogy „Akkor a Fiú is aláveti magát...”* (1Kor 15,28).  
 – GNO III/2 (J. K. DOWNING, Leiden 1987), 3–28.  
 – PG 44, 1304–1325.
- Usur.*      *Contra usurarios*  
 – GNO IX (E. GEBHARDT, 1967), 195–207.  
 – PG 46, 433–452.
- Virg.*      *De virginitate*  
 – *A szüzességről* (ÓÍ 18,335).  
 – PG 46, 317–416.  
 – GNO VIII/1 (CAVARNOS, J. P. Leiden 1952), 247–343.  
 – SC 119 (M. AUBINEAU, 1966<sup>1</sup>, 2006<sup>2</sup>)
- Vit. Moys.*      *De uita Moysis*  
 – *Mózes élete* (ÓÍ 6,645–738).  
 – PG 44, 297–429.  
 – GNO VII/1 (H. MUSURILLO, 1964).  
 – SC 1 (DANIÉLOU, 1948<sup>1</sup>, 1955<sup>2</sup>=2000<sup>3</sup>).

## Kutatási segédlet

- ALTENBURGER, M. – MANN, F., *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen – Übersetzungen – Literatur*, Brill, Leiden 1988.
- Biblia patristica*, vol. 5, Centre national de la recherche scientifique, Paris 1991.
- DROBNER, H. R., *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Selbstverlag, Paderborn 1988.
- GEERARD, M., *Clavis Patrum Graecorum*, vol. 2 (*Ab Athanasio ad Chrysostomum*), Brepols, Turnhout 1974.
- GRÄSSER, E., *An die Hebräer* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII/1), Benzinger – Neukirchener, Zürich 1990.
- LAMPE, G. W. (szerk.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1969.
- MANN, F. – HAUSCHILD, W.-D., *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, I–VIII, Brill, Leiden 1999–2010.
- MATEO-SECO, L. F. – MASPERO, G., *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007.
- MÜLLER, G. H., *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Kairosz, Budapest 2007.
- Septuaginta* (kiad. RAHLFS, A.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

## Felhasznált irodalom

- ADNÈS, P., art. *Pénitence*, in DSAM, t. XII, 943 – 1010.
- ALSZEGHI Z., *A házasság* (TKK III/9), Róma 1982.
- AUBINEAU, *Introduction*, IV. fej., in SC 119, 143–213.
- BABOS I., *A betegek kenete* (TKK III/8), Róma 1978.
- , *A szentségek általában. Kereszttség és bérmlás* (TKK III/5), Róma 1975.
- BALÁS, D., *ΜΕΘΟΨΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections According to St Gregory of Nyssa*, Rome 1966.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Le mystèrion d'Origène*, in RSR 26(1936), 513–662 és RSR 27(1937), 38–64.
- , *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in *Grundfragen der Mystik* (szerk. Beierwaltes, W. – Balthasar, H.U. von – Haas, A.M.), Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974, 7–71.
- BARDY, G., art. *Catéchèse*, in *Catholicisme. Hier aujourd'hui demain*, (szerk. Jacquemet, G.), vol. II, Letouzey et Ané, Paris 1954, 645 – 646.
- , art. *Catéchuménat*, in *Catholicisme. Hier aujourd'hui demain*, (szerk. Jacquemet, G.), vol. II, Letouzey et Ané, Paris 1954, 664–667.
- , *La vie spirituelle d'après les pères des trois premiers siècles*, t. I., Desclée, Tournai 1968.
- BART, A., art. *Katechese*, in LThK<sup>2</sup>, vol. VI, 27.

- BÉRAUDY, R., *L'initiation chrétienne*, in uő, *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, Desclée et Cie, Tournai 1965<sup>3</sup>, 528–584.
- BERGER, R., *Lelkipásztori liturgikus lexikon*, Vigília, Budapest 2008.
- BETZ, J., *Die Eucharistie in der Didachè*, in *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 11(1969), 10–39.
- , *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, I/1, Herder, Freiburg 1955.
- BOUYER, L., *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, in *Supplément à la Vie spirituelle*, t.3., Paris, 1949, 3–23.
- BÖHM, T., *Die Konzeption der Mystik bei Gregor von Nyssa*, 45, in *FZPhTh* 41(1994), 45–64.
- CABIÉ, R. – MARTIMORT, A. G., *The Church at Prayer. The Sacraments*, Vol. III, Liturgical Press, Collegeville 1988.
- CANÉVET, M., *Grégoire de Nysse et l'hermeneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1983.
- , *Gregor von Nyssa*, in *Frühe Lehrer des geistlichen Lebens. Origenes und die Kappadokier* (Bibliotheca spiritualis 138: Artikel aus dem Dictionnaire de Spiritualité, vol. II.) (szerk. Sieben, H. J.), Koinonia, Köln 2006, 175–259.
- CASEL, O., *Mysteriengegenwart*, JL 8(1928), 145–224.
- COURTH, F., *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg 1995.
- CROUZEL, H., *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, in *RAM* 33(1957), 189–202.
- DANIÉLOU, J., *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, Kösel, München 1963. *Francia eredeti: Bible et liturgie, la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Cerf, Paris 1951.
- , *Chrismation prébaptismale*, in *Recherches de Sciences Religieuses* 56(1968), 177–198.
- , *La catéchèse dans la tradition patristique*, in *L'initiation chrétienne* (szerk. Hamman, A.), Bernard Grasset, Paris 1963, 7–20.
- , *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, in *StPatr* 7 (TU 92), Berlin 1966, 159–169.
- , *La typologie biblique de Grégoire de Nysse*, in *SMSR* (38)1967, 185–196.
- , *Origène, La table ronde*, Paris 1948.
- , *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944.
- , *Traversée de la mer rouge et baptême aux premiers siècles*, in *RSR* 33(1946), 402–430.
- DIDIER, J. CH., *Das Sakrament der Kranken und Sterbenden*, Paul Pattloch, Aschaffenburg 1962.
- DOLHAI L., *A szentségek teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2011.
- DÖLGER, F. J., *Das Sakrament der Firmung* (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 15), Mayer, Wien 1906.
- DÖRRIE, H., art. *Gregor III*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* (szerk. Klauser, Th.), vol. 12., 1983, 863–895.

- DÜNZL, F., *Herrenmahl ohne Herrenworte? Eucharistische Texte aus der Frühzeit des Christentums*, in *Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie* (szerk. Haunerland, W.), Echter, Würzburg 2005.
- , *Einleitung*, in Gregor von Nyssa, *Homilien zum Hohenlied* (FC 16/1)(bev., ford. uő.), Herder, Freiburg 1994, 15–16.
- EKENBERG, A., in *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (szerk. Hellholm, D. – Vegge, T.), De Gruyter, Berlin 2011.
- FERGUSON, E., *Baptism according to Origen*, in *The Evangelical Quarterly* 78.2(2006), 117–136.
- FINN, TH. M., *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom* (= Stud. in Christian Antiquity 15), Washington 1967.
- FRANSEN, P., art. *Firmung*, 146–147, in LThK<sup>2</sup>, vol. IV, 145–152.
- , *Die Priesterweihe*, in *Wort und Sakrament* (szerk. Fries, H.), Kösel, München 1966, 209–225.
- GÁL F., *Dogmatika*, vol. 2., Szent István Társulat, Budapest 1990.
- GEERLINGS, W., *Einleitung zur Traditio apostolica*, in FC 1, 181.
- GÖGLER, R., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Patmos, Düsseldorf, 1963.
- GYÖRÖK T., *Általános és szolgálati papság Nüsszai Szent Gergely írásaiban*, in *Papi Lelkiség*, Budapest 7(2012), 51–58.
- HAMMAN, A. G., *Le baptême d'après les Pères de l'Église*, Bernard Grasset, Paris 1962.
- HAUKE, M., art. *Peccato originale*, in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. Mateo-Seco, L.F. – Maspero, G.), Città Nuova, Roma 2007, 448–451.
- HAUSCHILD, W.-D., art. *Gnade IV*, in TRE 13, 476–495.
- HEDLEY, J. C., *Holy Eucharist*, Kessinger Publishing, h. n. 2003<sup>5</sup>.
- JACQUEMONT, P., *Origen*, in *The Eucharist of the Early Christians* (szerk. Rordorf, W.), Pueblo, New York 1978, 183–193. Fr. eredeti: *Origène*, in *L'eucharistie des premiers chrétiens* (szerk. Rordorf, W.), Beauchesne, Paris 1976, 177–186.
- JEDIN, H. (szerk.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. II/1, Herder, Freiburg 1999.
- JOHANNY, R., *Ignace d'Antioche*, in *L'eucharistie des premiers chrétiens* (szerk. Rordorf, W.), Beauchesne, Paris 1976, 53–75.
- KATRIJ, J. J., *Keresztény örökség. A keleti egyház hagyatéka* (ford. Papp A.), Gör. kat. egy. lelkészség, Miskolc 2011.
- KERESZTY R., *A Bárány menyegzője*, Szent István Társulat, Budapest 2008.
- KRETSCHMAR, G., *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* (szerk. Müller, K. F. – Blankenburg, W.), vol. 5. (*Der Taufgottesdienst*), Wilhennshohe, Kassel 1970.
- LA VERDIERE, E., *The Eucharist in the New Testament and the early church*, Liturgical Press, Collegeville 1996.
- LARRABE, J. L., *La iglesia y el sacramento de la unción de los enfermos*, Sígume, Salamanca 1974.



- LECLERCQ, H., art. *Catéchèse, catéchisme, catéchumène* in DACL, vol. II/2, Letouzey et Ané, Paris 1910, 2530–2579.
- LIES, L., *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Tyrolia, Innsbruck 1982<sup>2</sup>.
- LIESKE, A., *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, in ZKTh 70(1948), 49–93. 129–168. 315–340.
- LILLA, S., *Introduzione* in Gregorio di Nissa, *Fine, professione e perfezione del cristiano* (CTP 15), Città Nuova, Roma 1996<sup>2</sup>, 9–17.
- LUBAC, H. DE, *Histoire et esprit, L'intelligence de l'Écriture selon Origène*, Aubier, Paris 1950.  
—, *Introduction*, in *La mystique et les mystiques* (szerk. Ravier, A.), Paris, 1965, 23–38.
- MARAVALL, P., art. *Biografia di Gregorio di Nissa*, in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. Mateo-Seco, L. F. – Maspero, G.), Città Nuova, Roma 2007, 117–129.  
—, *L'idéal de la philosophie*, in Grégoire de Nysse, *Vie de Ste Macrine* (SC 178), Cerf, Paris 1971, 90–103.
- MARSH, H. G., *The use of μυστήριον in the writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine*, in JThS 37 (1936), 64–80.
- MARXER, F., *Gregor von Nyssa – Vater der christlichen Mystik*, in *Geist und Leben* 67(1994), 347–358.
- MASPERO, G., art. *Trinità* in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. uő. – Maspero, G.), Città Nuova, Roma 2007, 538–554.  
—, art. *Unità di azione*, in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. uő. – Maspero, G.), Città Nuova, Roma 2007, 559–560.
- MATEO-SECO, L. F., art. *Creazione* in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. Mateo-uő. – Maspero, G.), Città Nuova, Roma 2007, 157–163.  
—, art. *De instituto christiano* in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. Mateo-uő. – Maspero, G.), Città Nuova, Roma 2007, 207–208.  
—, art. *Grazia* in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. Mateo-uő. – Maspero, G.), Città Nuova, Roma 2007, 299–302.  
—, art. *Tuniche di pelli* in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. Mateo-uő. – Maspero, G.), Città Nuova, Roma 2007, 555–558.  
—, *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en san Gregorio de Nisa*, in *Teología del Sacerdocio*, vol. II (*Sacerdocio ministerial y laical*), Ediciones Aldecoa, Burgos 1970, 40–92.  
—, *Sacerdocio de Cristo y sacerdocio ministerial en los tres grandes Capadocios*, in *Teología del Sacerdocio*, vol. IV (*Teología del sacerdocio en los primeros siglos*), Ediciones Aldecoa, Burgos 1972, 179–201.
- MAY, G., *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, in *Écriture et culture philosophique dans le pensée de Grégoire de Nysse* (Acte du colloque de Chevetogne) (szerk. HARL, M.), Leiden 1971, 51–67.
- MAZZA, E., *The celebration of the Eucharist. The origin of the rite and the development*, Liturgical Press, Collegeville 1999.

- MERKI, H., *Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis 7), Freiburg/Svájc 1952.
- MESSNER, R., *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Schöningh, Paderborn 2001.
- MÉSZÁROS I., art. *Katekézis* in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. VI, Szent István Társulat, Budapest 2001, 312–316.
- METZGER, M., *Geschichte der Liturgie*, Schöningh, Paderborn 1998.
- MEYENDORFF, J., *Östliche liturgische Theologie*, in *Geschichte der christlichen Spiritualität* (szerk. McGinn, B. – Meyendorff, J. – Leclercq, J.), vol. I. (*Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*), Echter, Würzburg 1993, 353–364.
- MOLL, H., *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Hanstein, Köln 1975.
- MONACI CASTAGNO, A., art. *Esoterico/Essoterico*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* (szerk. uő), Città Nuova, Roma, 2000, 144–150.
- MORESCHINI, C., *I padri cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008.
- MÜHLENBERG, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik der klassischen Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
- NEMESHEGYI P., *Isten népének szolgálói* (TKK III/9), Róma 1980.
- NEUNHEUSER, B., *Taufe und Kirche* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/2), Herder, Freiburg 1956.
- NOCKE, F.-J., *Sakramententheologie. Ein Handbuch*, Patmos, Düsseldorf 1997.
- PIÉDAGNEL, A., *Introduction* in SC 366, 43k.
- PRÜMM, K., „Mysterion“ von Paulus bis Origenes. Ein Bericht und ein Beitrag, in ZKTh 61(1937), 391–425.
- PUNIE, P. DE, art. *Catéchuménat*, in DACL, vol. II/2, Letouzey et Ané, Paris 1910, 2579–2621.
- RAUSCHEN, G., *Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt*, Herder, Freiburg 1931.
- RIEDWEG, C., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Walter de Gruyter, Berlin, 1987.
- RILEY, H. M., *Christian initiation. A comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (Studies in Christian Antiquity 17), The Catholic University of America Press, Washington 1974.
- RITTER, A. M., *Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift „Über das Leben des Mose“*, in *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa* (szerk. Dörrie, H. – Altenburger, M., Schramm, U.), Brill, Leiden 1976, 195–239.
- RITZER, K., *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrhunderts* (Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen 38), Benediktinerabtei Maria Laach, Münster<sup>2</sup>1982.
- RIVA, S., *Catechetica pastorale*, La Scuola, Brescia 1970.
- RORDORF, W., *La Didachè*, in uő., *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Beauchesne, Paris 1976, 7–28.

- SALMONA, B., *Gregorio di Nissa*, in *La mistica* (szerk. PAPAROZZI, M. – ANCILLI, E.), Vol. I., Città Nuova, Roma 1964, 281–313.
- SANCHO BIELSA, J., *El vocabulario en la Oratio Catechetica de san Gregorio de Nisa* in *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* (VCSuppl 12) (szerk. Drobner, H. R. – Klock, Ch.), Leiden 1990, Brill, 233–244.
- SCHILLEBEECKX, E., *Christliche Identität und kirchliches Amt*, Patmos, Düsseldorf 1985.
- SCHMEMANN, A., *Vízből és Szentlélekből. Liturgikus tanulmány a keresztségről* (ford. Kaulics László), Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest 2012.
- SCHMITZ, J., *A keresztség beavatás Ambrus szerint*, in Szent Ambrus, *A Szentségekről. A misztériumokról* (ÓÖ 8) (ford. Kühár F. – Rochlitz B.), Jel, Budapest 2005<sup>2</sup>, x–lv.
- SCHNEIDER, T., *Zeichen der Nähe Gottes*, Matthias-Grünwald, Mainz <sup>7</sup>1998.
- SCHOEDEL, W. R., *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Fortress, Philadelphia 1985.
- SILVAS, A. M., *Biography in Gregory of Nyssa, The Letters. Introduction, Translation and Commentary* (VCSuppl 83)(szerk. uő), Brill, Leiden 2007, 1–57.
- SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1985.
- SCHMITZ, J., *A keresztség beavatás Szent Ambrus szerint*, in Szent Ambrus, *A Szentségekről. A misztériumokról* (ÓÖ 8) (ford. Kühár F. – Rochlitz B.), Jel, Budapest 2005<sup>2</sup>, xx–xx
- SOLIGNAC, A., „Mystique”, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. X, 1889–1893.
- SPINKS, B., *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Ashgate, Aldershot 2006.
- TARJÁNYI Z., *Kateketika I.*, Szent István Társulat, Budapest 2000.
- TESTA, B., *Die Sakramente der Kirche* (Amateca IX), Bonifatius, Paderborn 1998.
- TÓTH J., *Test és Lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* (Catena 8), Kairosz, Budapest 2006.
- TRIPPIER, P., *La réconciliation. Un sacrement pour l'espérance*, Le Centurion, Paris 1976.
- VANYÓ L., *Az egyházatyák bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Jel, Budapest 2002.
- , *Az ókeresztény egyház irodalma*, vol. I., Jel, Budapest <sup>5</sup>2007.
- , *Legyetek tökéletesek. Tanulmányok a keresztény aszkézis történetéhez, a szerzetesség kialakulásáig*, Szent István Társulat, Budapest 1991.
- VILLER, M. – RAHNER, K., *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß*, Herder, Freiburg i. B. 1939.
- VORGRIMMER, H., *Buße und Krankensalbung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3), Herder, Freiburg 1978.
- , *Sakramententheologie*, Patmos, Düsseldorf <sup>3</sup>1992.
- VÖLKER, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Steiner, Wiesbaden 1955.
- WEHR, L., *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, Aschendorff, Münster 1987.

## Bevezetés

### 1. Életrajzi adatok<sup>1</sup>

Kappadókia csak a Kr. u. I. században lett római provincia, ezért sokáig kulturálisan periferiális területnek számított. Ennek ellenére a krisztusi tanítással már az apostoli időkben kapcsolatba került,<sup>2</sup> bár a kereszténység elterjedése még a III. században is rendkívül gyér volt. A krisztusi hit elterjesztése Órigenész tanítványának, Thaumaturos (Csodatevő) Gergely († 270 k.) nevéhez fűződik, akinek munkássága elevenen élt Gergely kortársainak emlékezetében. Jórészt az ő tevékenységének köszönhető, hogy Nüsszai Szt. Gergely családja mindkét oldalról több generációra visszamenőleg keresztény volt.

Az apai nagyszülők Pontusból származtak, és tehetős, előkelő keresztények voltak. A nagymama, idősebb Makrina összegyűjti a Csodatevő Gergellyel kapcsolatos hagyományokat. Maximinus Daia üldözése alatt (kb. 306–313) *confessor* lesz, majd hét évig a pontusi erdőségben elrejtőzve keres menedéket.

Anyai ágon is kimutatható egy nagy, előkelő és gazdag család, kappadókiai származásúak. Az édesapa, idősebb Baszileiosz rétorként tevékenykedett, valószínűleg a pontusi Neokaiszareióban. Gergely édesanyja, Emmeleia szeretett volna Istennek szentelt szűz maradni, de – mivel számolni kellett a leányrablás veszélyével – 320 körül feleségül megy idősebb Baszileioszhoz. Házasságukból kilenc gyermek, négy fiú és öt leány születik.

A családban mély keresztény légkör uralkodik, melynek megteremtésében nagy szerepet játszott Emmeleia és a legidősebb nővér, Makrina. Otthonukban mindketten a lehetőségekhez mérten aszketikus életet élnek, amikor pedig Emmeleia 342–345 körül megözvegyül, az Irisz folyó mellett, Anneszinél<sup>3</sup> monasztikus életet kezdenek. A többi lánytestvéréről alig tudunk valamit. A fiútestvérek neve (születésük sorrendjében): Baszileiosz (Nagy Szent Vazul), Naukratiosz, Gergely és (Szebaszteiai Szent) Péter. Születésük pontos idejét nem ismerjük.

1 A biográfia témakörében több új munkára is támaszkodhatunk: P. MARAVAL, art. *Biografia di Gregorio di Nissa*, in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. L. F. Mateo-Seco – G. Maspero), Città Nuova, Roma 2007, 117–129; C. MORESCHINI, *I padri cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008; A. M. SILVAS, *Biography* in GREGORY OF NYSSA, *The Letters. Introduction, Translation and Commentary* (VCSuppl 83)(szerk. uő), Brill, Leiden 2007, 1–57. Ez utóbbi mű azért tanulságos, mert részletes rekonstrukcióra törekszik, lehetőség szerint pontos kronológiával; ám éppen ezért megállapításait óvatossággal kell kezelni. Régebbiek: J. DANIELOU, *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, in *StPatr* 7 (TU 92), Berlin 1966, 159–169. G. MAY, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, in *Écriture et culture philosophique dans le pensée de Grégoire de Nysse* (Acte du colloque de Chevetogne) (szerk. M. Harl), Leiden 1971, 51–67.

2 Vö. ApCsel 2,9–11 és 1Pt 1,1.

3 Annisza (vagy Anneszi, Anneszoi) mai neve Uluköy (A. M. SILVAS, *Biography* 5; H. DÖRRIE, art. *Gregor III*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 12, 1983, 864).

Baszileioszét a kutatók általában 229-re teszik, Gergely esetében pedig (nevét Csodatevő Gergely tiszteletére kaphatta) egy 335 körüli évszámot gyaníthatunk, tekintetbe véve a harmadik fiú legidősebb bátyja iránt érzett tiszteletét, akiben inkább atyát látott.

Neves iskolák látogatására a két idősebb fiútestvér kap lehetőséget: Baszileiosz Kaiszareióban, Athénban és Keleten végzi tanulmányait. Naukratiosz minden bizonnyal Makrina hatására a pontusi hegyekben kezd aszketikus életet, de fiatalon, egy vadászút alkalmával életét veszíti.

Bár Gergelynek nem adtak meg az athéni tanulmányi évek, művei mégis rendkívüli jártasságról tanúskodnak, mind a görög irodalmi, retorikai és filozófiai műveltség (*paideia graeca*), mind a szentírási ismeretek és teológiai spekuláció területén. Jól ismeri a klasszikus irodalmat (számos Homérosz-idézetet találunk nála), tökéletesen alkalmazza a retorika eszköztárát – főképpen a második szofisztika volt rá nagy hatással. Ismerte Platón, Arisztotelész és a sztoikusok műveit, továbbá Plótinosz és Rodoszi Poszeidóniosz írásait.<sup>4</sup> Az orvostudomány iránt is komoly érdeklődést tanúsít; elképzelhető, hogy ilyen irányú tanulmányokat is folytatott.

Az elemibb ismereteket szüleitől szerezhette meg: idősebb Baszileiosz maga is rétor volt, és anyja is nagy gondot fordított gyermekei nevelésére az apa halála után is. Igazi lelki mesterének (*hé didaszkalosz*) azonban legidősebb nővérét, Makrinát tartotta, akit áradó szavakkal magasztal.

A retorikai ismereteket részint szülővárosában, Neokaiszareióban sajátíthatta el, részint pedig Baszileiosztól, aki 355 körül úgy tér vissza tanulmányai után Athénból, hogy teljesen magával ragadta a retorika tudománya, melyet a híres Libaniosz rétortól tanult. Baszileiosz ekkor még nem keresztkedett meg; hamarosan azonban megsiratja fiatalsága elvesztegetett éveit, amelyeket a világi bölcsesség elsajátítására pazarolt. A legnagyobb testvér életében csakugyan nagy fordulat áll be megkeresztelkedése után: követi Makrina, Emmeleia és a nemrégiben elhunyt Naukratiosz példáját, akik időközben mindannyian monasztikus életet kezdtek.<sup>5</sup>

Vannak arra mutató jelek, hogy egy időre Gergelyt is sikerült megnyerni ennek az életideálnak. A Julianosz aposztata halála utáni új helyzetben, amikor ismét megnyílik a lehetőség a keresztények számára a rétori tevékenykedésre (a pogány császár megtiltotta a

4 A. M. SILVAS, *Biography* 8.

5 Anneszi közelében egymás szomszédságában helyezkedett el a férfi és női monostor [vö. VANYÓ L. (szerk., ford., jegyz.), *Nüsszai Szent Gergely művei* (ÓI 18), Szent István Társulat, Budapest 2002, 544, 384. jegyzet].

keresztények számára ezt a hivatalt), mégis a világi életforma mellett dönt, sőt meg is házasodik. Önmagában ugyan sem a rétori tevékenység, sem a házasság nem volt összeegyeztethető a már gyakorolt lektori szolgálattal. Nazianzoszi Gergely feddése, miszerint „a szent könyveket elhagyta” a világiakért, akár szónoki túlzás is lehetne. Mindazonáltal Gergely a lektorátussal már rálépett az egyházi pályára, és irányváltását barátai aposztáziának értelmezték, kétségtelenül nem a keresztény hittől – ahogy ezt a hasonló nevű barát világosan kifejezésre is juttatja –, hanem a papi hivatástól, illetve a sajátosan Istennek szentelt élettől.

Vitathatatlan viszont, hogy Gergely éppen ezekben az években kezd behatóbban foglalkozni a szentírási könyvekkel, valamint neves keresztény (és keresztény-közel) írók, főképpen Philón és Órigenész írásaival. Gergely legkorábbi művéből, a *De virginitate*-ből világosan kiolvasható, hogy jól ismeri a monasztikus életet, kapcsolatban maradt a családtagokkal; feltételezhető, hogy maga is hosszabb időt töltött visszavonultságban.<sup>6</sup>

Új szakasz kezdődik Gergely életében akkor, amikor legidősebb testvére szorult helyzetében püspökké szenteli. Amikor Valens császár Kappadókiát két részre bontja, a kaiszareiai püspök, Baszileiosz az intézkedés nyomán leszűkült joghatósági területén új püspöki székhelyet létesít Nüsszában, az új főpapi székbe pedig testvérét ülteti. Ez 371-ben vagy 372-ben történt. Gergely csak kényszerűen mond igent. Teológiai képzettségéhez és ortodoxiájához ugyan nem fér kétség, de egyházpolitikai kérdésekben járatlan, ha nem egyenesen tehetségtelen is, kiváltképp a korabeli zivataros viszonyokhoz mérten. Valens császár az ariánusok pártján van, Demoszténész, Kappadókia kormányzója pedig pénzügyi visszaélésekkel és szabálytalan választással vádolja meg az új püspököt, és egy helyi zsinaton (Anküra, 375) eltávolítja püspöki székéből. Gergelynek sikerül időben elmenekülnie. Három év múlva, 378-ban, Valens császár halála után, a tömeg üdvörlése közepette tér vissza.<sup>7</sup>

6 Nüsszai Gergelynek püspökké szentelése előtt éveit nehéz rekonstruálni. P. Maraval szerint Gergelyt nem sikerül megnyerni a visszavonult életnek, mert a rétori karrier vonzza, folytatja tanulmányait, majd tanítani kezd. Ennek ellenére kapcsolatban marad a monasztikus életmódot próbálgató családdal, így a francia kutató szerint Nazianzoszi Gergely megrovása csupán rétori túlzás, nincs semmiféle törés Gergely életében. A. M. Silvas épp fordított sorrendben látja a dolgokat: Gergely csakhamar csatlakozik, mégpedig hosszabb időre az aszketikus életet élő Baszileioszhoz és Nazianzoszi Gergelyhez, elkötelezi magát, de azután súlyos krízisbe jut a keresztény világi életmód és retorika vonzása alatt. Nem szabad szem elől veszíteni azt a tényt sem, hogy az a fajta aszketikus életmód, amelytől Gergely távolságot tartott, nem volt még „bejáratott”, elfogadott életforma. Kappadókiában ezt az életmódot ugyanis leginkább Szebaszteiai Eusztathiosz képviselte, akit szélsőséges aszketizmusa miatt már 340 körül elítélt a gangrai zsinat. Több szerző (C. MORESCHINI, *I padri cappadoci* 40; A. M. SILVAS, *Biography* 4–5.) ugyanakkor azzal számol, hogy Eusztathiosz az említett zsinat után moderálja túlzásait, így Baszileiosz csak (saját) püspökké szentelése után szakít vele véglegesen.

7 *Epist.* 6,8k: GNO VIII/2,35. Lehetséges ugyanakkor az is, hogy ez a beszéd később, a szebaszteiai útról való visszatérés után íródott. (P. MARAVAL, art. *Biografia di Gregorio di Nissa* 122–123.)

Nem sokkal ezután nagy veszteségek érik a szabaddá lett hitvalló püspököt. Előbb Baszileiosz távozik el a kemény aszkézistól elgyötörten a földi életből (valószínűleg 379. január elsején<sup>8</sup>), majd egy éven belül nővére és egyúttal nagyra becsült tanítómestere, Makrina is. Gergely éppen az antiokhiai zsinatról volt hazatérőben, amikor nővére súlyos betegségéről értesült.

Bátyja halála után Gergely feladatának tekinti, hogy a testvér félbeszakadt életművét folytassa. Alázatosan meghajolva Baszileiosz nagysága előtt, védelmébe veszi, illetve kiegészíti testvére írásait, és segíti a monasztikus mozgalom fejlődését. Gergelyt már kortársai is a szentként tisztelt kaiszareiai püspök örökösének tartják, nem csupán szellemi értelemben, hanem egyházpolitikai kérdésekben is. Előbb az Anneszivel szomszédos Iborából, majd az örményországi Szebaszteiából is küldöttség érkezik, kérve, hogy a püspökválasztásnál asszisztáljon, jelenlétével segítse, hogy Nikaiához hűséges főpapot válasszanak.<sup>9</sup> Ez utóbbi útja rendkívül rossz élményeket hagyott benne, egyenesen „babilóni fogságnak” nevezi a szebaszteiai kitérőt.<sup>10</sup> Gergelyt ugyanis erőszakosan püspökké választják, és csak hónapok elteltével, 379/80-ban tud szabadulni onnan, miután egy Péter nevű utódot választanak.<sup>11</sup>

Amikor Gergely 381-ben részt vesz a Konstantinápolyi Zsinaton, már rendkívüli tekintélyre tett szert. Ő mondja el a zsinatot elnöklő, de az összejövetel idején elhunyt Meletiosz püspök temetési beszédét. Nagy Theodosius császár más püspökökkel együtt az „ortodoxia oszlopának” jelöli ki, vagyis hivatalos megbízatást kap arra, hogy vizitátorként előmozdítsa a Nikaiához hű püspökök választását.<sup>12</sup> Ahogy láttunk, ilyen tevékenységet már korábban is folytatott szűkebb környezetében, nem egyértelmű eredménnyel. Most, 381-ben, már Arábiába és Jeruzsálembe is megbízatást kap.<sup>13</sup> A császár bizalmát folyamatosan élvezzi, ünnepeelt szónok lesz. Részt vesz az évente tartott konstantinápolyi zsinatokon. Theodosius őt kéri fel a temetési beszéd megtartására, amikor előbb leányát, Pulcheriát, majd feleségét, Aelia Flacillát elveszíti.

8 P. MARAVAL viszont 378. szeptemberére helyezi Baszileiosz halálának időpontját (art. *Biografia di Gregorio di Nissa* 123).

9 DÖRRIE, art. *Gregor III*, 868.

10 *Epist.* 19,17: GNO VIII/2,67.

11 Kérdéses, hogy ebben az évben már a tulajdon öccséről van-e szó, vagy egy másik Péterről, aki akár az arianus pártból is származhatott. Vö. P. MARAVAL, art. *Biografia di Gregorio di Nissa* 125.

12 F. DÜNZL, *Einleitung*, in Gregor von Nyssa, *Homilien zum Hohenlied* (FC 16/1)(bev., ford. uő.), Herder, Freiburg 1994, 15–16. A megbízottakat, akikhez a hit kérdésében igazodni kellett, (egyház)tartományonként jelölték ki. A Kappadókia felosztása után létrejövő új tartományban, *Cappadocia Prima*-ban Gergelyen kívül az ortodoxia oszlopa lett még Baszileiosz utóda, Kaiszereiai Helladosz és Meliténei Otréiosz is (*Cod. Theod.* XVI,1,3: SC 497,116).

13 Korábban S. L. Tillemont és őt követve mások is azzal számoltak, hogy ez az út a 379. évi antiokhiai zsinat megbízásából történt. Vö. P. MARAVAL, art. *Biografia di Gregorio di Nissa* 125.

Életének utolsó éveiben visszavonul. Ekkor írja meg misztikus műveit. Utoljára 394-ben említik nevét, amikor részt vesz Konstantinápolyban a zsinaton. Nem sokkal ezután befejezi földi pályafutását.

## 2. Nüsszai Szent Gergely munkásságának fő irányai

A kappadókiai atya gondolkodását, írói tevékenységét több tényező is alakította. Elsőként a családban a több generációra visszamenő keresztény hitet kell említenünk. Találón állapítja meg C. Moreschini, hogy Annesziben egyfajta családi szerzetesi eszmény bontakozott ki.<sup>14</sup> Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy ezt az eszményt tágabb összefüggésbe is kell állítani, hiszen a IV. században Kappadókiában, Szíriában, Palesztinában, Egyiptomban többféle aszketikus életforma is megjelent, melyekkel Gergely közvetlenül vagy Baszileiosz közvetítésével kapcsolatba került.<sup>15</sup> A nüsszai püspök „filozofikus” életmód-eszménye ugyanakkor sajátos egyéni vonásokat is ölt.<sup>16</sup> E lelkiség jellegzetességei: a Szentírás szavain való elmélkedés, a szüzesség eszménye, a *paideia graeca*-nak az erény szolgálatába állítása. Mindez egész teológiai munkásságára rányomja a bélyegét. Szellemi forrást a Szentíráson túl mindenekelőtt Órigenész jelentett, akinek hatása már Csodatevő Gergellyel megjelent Kappadókiában. Bátyjának, Baszileiosznak a halála után a monasztikus szerzetesség atyai továbbgondozását is feladatának érzi. „Aszketikus” művei nem gyakorlatias szerzetesi életszabályok gyűjteményei, hanem inkább az erényes élet teológiai meghatározását adják.

A Nüsszai gondolkodásmódjának talán legsajátosabb ismertetőjegye a filozófiai érdeklődés. Igen jól ismerte korának bölcséleti áramlatait, melyeknek fölhasználja fogalmi és módszertani eszköztárát, szabadon merítve gondolatvilágukból. Gergely éles elméje mindenekelőtt a dogmatikai vitákban, a különféle eretnkségek (Eunomiosz, Apollinarisz, Markellosz tanai, pneumatomakhusok) elleni küzdelmekben bizonyult gyümölcsözőnek. Filozófiai érdeklődésén belül leginkább az antropológia foglalkoztatta, mégpedig azért, mert szenvedélyesen kutatta az ember Istennel való találkozásának útját. Érdeklődése nem pusztán

<sup>14</sup> *I padri cappadoci* 30.

<sup>15</sup> Gergely személyesen is ismerte Eusztathioszt, ahogy Baszileiosz 244. levele is tanúsítja (vö. A. M. SILVAS, *Biography* 4–5). Maga Gergely csak a 381-es Konstantinápolyi Zsinat után jut el a Szentföldre, de Baszileiosz elbeszélése alapján jól ismerhette az ottani remeték életmódját. Ezenkívül ismerte még Szent Atanáz *Vita Sancti Antonii* c. művét is.

<sup>16</sup> Gergely Szt. Jusztinoszhoz és a másik két kappadox atyához hasonlóan a „filozofikus életeszmeny” alatt az „igazi” filozófiát, vagyis a keresztény életet, illetve ennek aszketikus formáját érti. C. MORESCHINI kitér ugyanakkor arra, hogy ez az ideál mennyire eltérő formákat ölt a konkrétumokban Nazianzoszi Gergely és Baszileiosz esetében (*I padri cappadoci* 38–39). Ez a sajátos, egyéni felfogás a Nüsszaira is érvényes. A filozofikus életeszmenyről bővebben: P. MARAVAL, *L'idéal de la philosophie* (Introduction, Chapitre IV), in Grégoire de Nysse, *Vie de S<sup>e</sup> Macrine* (SC 178), Cerf, Paris 1971, 90–103.



aszketikus-misztikus irányultságú volt: Arra kereste a választ, hogy mi volt Istennek kezdettől fogva a célja az emberrel, és ez hogyan fog beteljesedni a végidőben. Az antropológiát így teológiai megközelítésben, a protológia és eszkatológia szemszögéből vizsgálja, és pedig azzal a céllal, hogy bemutassa: hogyan valósítja meg az ember Istentől kapott élethivatását, fokról fokra előre lépve a megistenülésben.<sup>17</sup> Gergely két nagy, egymást kiegészítő és magyarázó művében, a *De opificio hominis* és a *De anima et resurrectione* című terjedelmes írásokban is foglalkozik ezzel a témakörrel.

Gergely a legtöbb esetben elsősorban a Szentírássra alapozza érveléseit, kivéve, ha pogány olvasókhhoz fordul, akik számára az Írás nem képviselt elfogadott tekintélyt – ilyen esetekben a filozófiai megokolások vannak túlsúlyban. Szentírás-magyarázó módszerei többértékűek.<sup>18</sup> Egyfelől védelmébe veszi az alexandriaiakra jellemző allegorikus módszert, de azért óvakodik annak szélsőséges alkalmazásától. Kapcsolatban áll ugyanis az antiokhiai iskola egyes képviselőivel is, akiknek kritikáját bizonyos fokig figyelembe veszi. Gergely számára a Szentírás olvasásának célja (σκοπός), hogy a rajta való elmélkedés során valamilyen hasznót (ὠφελεία) nyújtson az erényes életre való törekvésben. Abban az esetben, ha a szó szerinti olvasat erre nem alkalmas, allegorikus módon kell értelmezni az olvasottakat.<sup>19</sup> Így maga a Szentírás adja a támpontokat az értelmezéshez. Gergely vallja, hogy a Szentírásnak belső logikája, következetessége van (ἀκολουθία), és így fokról fokra vezet az erényes életre. A Szentírás-magyarázónak az a feladata, hogy rátaláljon a kinyilatkoztatott szövegben jelen levő isteni logikára (ἀκολουθία). Ez a módszertan az alapja a *De inscriptionibus psalmorum*, *In Ecclesiasten homiliae*, *De vita Moysis* és a *De canticum canticorum* exegézisének.

17 A kutatók véleménye megoszlik abban a tekintetben, mennyire lehet az ember „megistenüléséről” beszélni Gergely tanításában. Kétségtelen, hogy Gergely lelki életről szóló legalapvetőbb tanítása az *epektaszisz*, az ember folytonos, de végességénél fogva mindig korlátolt találkozása Istennel. A tökéletesség a véges teremtmény esetében a folytonos előrehaladásban áll. De azt sem szabad elfelejteni, hogy Gergely ezzel egyidejűleg nem csupán folytonos közeledésről, hanem valóságos találkozásokról beszél, melyek során az emberi természet, a maga korlátai között ugyan, de valóságosan részesedik az isteni életben. Gergely számos helyen beszél a megistenülésről, bár az is igaz, hogy ennek értelmét módosítószavak használatával („mintegy”, stb.) pontosítja.

18 J. Daniélou a következő négy exegetikai módszert különbözteti meg Gergely írásműveiben: 1. Szó szerinti magyarázat (*Hex.*) 2. Haggadikus exegézis (*Vit. Moys*, első része) 3. Morális irányú allegorikus módszer (*Vit. Moys*, második része; *Cant.*) 4. Az egyház katekézisében hagyományosan alkalmazott tipologikus módszer. (*La typologie biblique de Gregoire de Nysse*, in SMSR (38)1967, 185–196, itt 185.)

19 Órigenész viszont (és már előtte Alexandriai Kelemen) az allegória használatát kiterjesztette az egész Ó- és Újszövetségre. Szerinte minden szentírási helynek van lelki értelmezése, viszont számos esetben hiányzik a szó szerint értelem. Meg kell jegyezni, hogy Gergely ezen precíz alapelv ellenére olykor „indokolatlanul” is allegorizál, mégpedig újszövetségi helyeket is.

Bár Gergely nem írt önálló traktátust egyik szentségről sem, mégis jelentős örökséget hagyott ránk a betegek kenetén kívül valamennyi szentséggel kapcsolatban. Szakramentális tanításának fő forrásai a dogmatikus művek és egyes ünnepi beszédek, melyek közül több kifejezetten a keresztséggel foglalkozik. A keresztény misztériumokról szóló tanítása szinte valamennyi műfajú művében jelen van.

### *3. Szentségtanának jelentősége*

A nüsszai püspök szentségtanának jelentősége nem abban áll, hogy valamiféle különleges hozzájárulást adott volna a szakramentális teológia fejlődéséhez. Ő inkább egy kibontakozó folyamat részese és kiemelkedő tanúja. A IV. században, a konstantini fordulat utáni szabad egyházban egyedülálló virágzás köszönt be az egyház életének, liturgiájának, katekézisének, építészetének és ezekkel együtt öntudatának fejlődésében.

Gergely számára szentségtani téren is gazdag teológiai és liturgikus hagyományanyag állt rendelkezésére. A kappadókiai atya továbbviszi, rendszerezi, magyarázza, esetenként továbbfejleszti az áthagyományozott örökséget. A korábbi századok apologetikus hangvételét most már az isteni tekintélyen és az egyház mind szélesebb körű térhódításán nyugvó magabiztosság váltja fel, mely világosan kiérezhető Gergely szavaiból.

Míg Jeruzsálemi Kürillosz a szigorúan vett ortodox hagyomány katekétája és műsztagógusa, addig Gergely a szentségtani kérdésekben is megmarad spekulatív, rendszerező-magyarázó elmének. Nem elégszik meg azzal, hogy a liturgia menetét és az egyes rítusok jelentését magyarázza – épp ellenkezőleg, ezek részletei többnyire homályban maradnak –, hanem mélyrehatóbb dogmatikai magyarázatokra törekszik és lelkipásztori útmutatásokat tár olvasói elé.<sup>20</sup> Sok esetben már korábban is fölített szentségtani kérdésekre ad az eddigieknél teljesebb válaszokat. Gergely magabiztosan alkalmazza a filozófiai és retorikai érvelés eszköztárát. Eszmefuttatásai olykor – főleg amikor Órigenész nyomdokait követi, például az apokatasztázisról vallott nézeteiben – ingatag talajra, heterodox elképzelésekhez vezetnek. Legalább részben mentségére szolgálhat, hogy ezzel a kockázattal számolni kell egy olyan egyéniség esetében, aki soha nem rettent vissza attól, hogy érzékeny kérdéseket tegyen föl és azokra – tegyük hozzá: inkább hipotetikusán, mintsem valamiféle végérvényes válasz igényével – megoldást javasoljon.

<sup>20</sup> Szavaiból azonban néhány esetben következtetni lehet liturgikus cselekményekre; ezek a megjegyzések ezért a szűkszavúság ellenére is jelentősek.

Gergely a beavató szentségekben nem csupán az üdvösség és az egyház misztériumába való beavatást látja, hanem az egyéni lelki élet misztikus pillanatait is. Ennek a személyes jellegű jámborságnak ugyan megvannak az előzményei a nagy alexandriai atyáknál, Kelemennél és Órigenésznél, Gergely mégis olyan elmélyülést hoz késői „misztikus” műveiben, hogy nem ok nélkül nevezik őt a kutatók közül számosan egyenesen a „misztikus teológia atyjának”<sup>21</sup>. Kétségtelen tény, hogy nagy hatással lesz Pszeudo-Dionüszioszra, és így közvetve a középkori misztika felé egyengeti az utat.

Gergelynek nem csupán a beavató szentségekről szóló tanítása érdemel figyelmet. Abban a korban, amikor a püspöki hivatal hatalmas megbecsültségnek örvendett az egyházban, a kappadókiai atya új, kortárs Mózesekként mutatja be a papság ideálját. Bár ez az eszménykép leginkább a szent életű példaképek méltatásában tárul szemünk elé, Gergely nem mulasztja el, hogy teológiailag is körülírja az egyházi szolgálattevő alakját.<sup>22</sup> A bűnbocsánat szentségével egy nyolc kánonból álló levélben, azonkívül az *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt* homíliában és még más helyeken is foglalkozik. A legnehezebb teendőnk kétségtelenül a házassággal kapcsolatban van, hiszen Gergely figyelmének középpontjában nagy ideálja, a szüzesség áll. A házassággal kapcsolatos tanítását éppen ezért a szüzességgel való viszonyában lehet leginkább megragadni.

#### 4. Módszertani alapvetések

Kutatómunkám célja Nüsszai Szent Gergely szentségtanának vizsgálata, éspedig elsődlegesen a három beavató szentség, a keresztség, bérmálás és eucharisztia vonatkozásában. Tekintve azonban, hogy a szentségek számának meghatározása csak késői

21 Mivel egy hosszabb folyamattal kell számolni a keresztény misztika születésében, ezért bizonyos fokig önkényes dolog egyetlen személyt kiemelni és alapító atyának nevezni. Sok múlik azon is, hogy mit értünk „misztika”, „misztikus teológia” alatt. Gergely különféle megítéléséhez vö. pl. J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, 175; M. VILLER – K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß*, Herder, Freiburg i. B. 1939 (Gergellyel kapcsolatban: 133–145. o.); F. MARXER, *Gregor von Nyssa – Vater der christlichen Mystik*, in *Geist und Leben* 67(1994), 347–358; W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Steiner, Wiesbaden, 1955; H. CROUZEL, *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, in *RAM* 33(1957), 189–202; B. SALMONA, *Gregorio di Nissa*, in M. PAPAROTZI – E. ANCILLI (szerk.), *La mistica*, Vol. I., Città Nuova, Roma 1964, 283, 291 (12. jegyzet) (teljes cikk: 281–313).

22 Gergely szolgálati és általános papsággal kapcsolatos tanításáról már önálló monográfiák is megjelentek. P. MARAVAL, *Le sacerdoce ministériel chez Grégoire de Nysse*, in *Les Pères de l'Église et les ministères. Évolutions, idéal et réalité* (Actes du III<sup>e</sup> colloque de La Rochelle, 7–9 septembre 2007) (szerk. P.-G. DELAGE), La Rochelle, 2008, 81–92; L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en san Gregorio de Nisa*, in *Teología del Sacerdocio*, vol. II (*Sacerdocio ministerial y laical*), Ediciones Aldecoa, Burgos 1970, 40–92; Uő, *Sacerdocio de Cristo y sacerdocio ministerial en los tres grandes Capadocios*, in *Teología del Sacerdocio*, vol. IV (*Teología del sacerdocio en los primeros siglos*), Ediciones Aldecoa, Burgos 1972, 179–201.

korokban rögzült, továbbá hogy az ókori egyház nem annyira az egyes szentségekre összpontosította figyelmét, hanem az egyház üdvösséget hordozó valóságára – mely az igehirdetésben és az egyház liturgikus cselekményeiben érhető tetten –, a kutatásnak is ehhez a tényálláshoz kell igazodnia. Az ókeresztény kori szentségtan egységes egészt alkot, célszerűen így vizsgálható. Munkám során ezért szükségesnek látom, hogy röviden áttekintsem Gergely a többi szentségekről vallott nézeteit is, valamint megvizsgáljam, milyen helyet foglal el sakramentális tanítása teológiai rendszerének egészében. A kappadókiai atya szentségtanát ugyanis szoros szálak fűzik doktrínájának többi területéhez (krisztológia, szoteriológia, szentháromságtan; antropológia, protológia, eszkatológia; aszketika, misztika és szentírási exegézis). Az említett témakörök mintegy hálót alkotnak, mindegyik összefüggésben áll a többivel.

Mindezek alapján több lépésből álló munkamódszer tűnik célravezetőnek. A legelső teendő az ókeresztény szentségtan vázlatos áttekintése, mely disszertációm első részét alkotja. Ehhez segítséget nyújtanak a dogmatikai és patrisztikus kézikönyvek, illetve az egyes ókori szerzők tanítását vizsgáló monográfiák. A gergelyi gondolat kapcsolódási pontjai és a kappadókiai atya által hozott újdonságok egyaránt ennek tükrében fognak megmutatkozni. Mivel a munka terjedelmi keretei korlátokat jelentenek, ezért csak néhány Gergelyt megelőző, kiemelt szerzővel tudok röviden foglalkozni. Az egyes ókori szerzők tanításának áttekintésén túl megvizsgálom a szentségek ünneplésének egyházi közegét is: Hogyan fejeződik ki az első századok szentségi élete a liturgikus ünneplésben, miképpen magyarázzák el a katekézisben és hogyan lesz termékeny a közösségi és személyes lelki életben.

Értekezésem második részének célja a kappadókiai atya műveinek analitikus vizsgálata a szentségtan témakörében. Első lépésként átolvasom Gergely közel összes művét a rendelkezésre álló fordításokban. Így kiválogathatók azok a művek, illetve szövegrészek, melyek a szentségtan szempontjából relevánsnak bizonyulnak, és melyeket az eredeti nyelven fogok vizsgálni. Az egyetemes áttekintés során ugyanakkor kitűnnek azok a gergelyi gondolatra jellemző súlypontok is, amelyek további vizsgálatra érdemesek, és így – a másodlagos irodalom szempontjaival kiegészítve – megadják az analitikus vizsgálat irányait.

Gergely sakramentumtanát az ószövetségi tipológia igen gazdag, olykor túlburjánzó használata jellemzi, ezért a témának külön alfejezetet szentelek. Tanulságosnak ígérkezik Gergely szentségtani terminológiájának vizsgálata is. Ezt egyrészt néhány, az általános sakramentumtannal kapcsolatos kulcsifejezésre, másrészt az egyes szentségek

megnevezésére vonatkozólag fogom elvégezni. Ahogyan az ókeresztény szentségtan áttekintésénél, itt is megvizsgálom az egyházi közösség szerepét, figyelmet fordítva arra, hogy mit árul el Gergely – akárcsak egy-egy elejtett megjegyzés erejéig – a szakramentumok liturgikus ünnepléséről.

Az analitikus munka ezen általános szempontjai után kerülhet sor az egyes szentségekre vonatkozó tanítás vizsgálatára, a keresztségre, a bértálcára és az eucharisziára vonatkozó egyes fejezetekben. Végül a többi szentségről is adok egy áttekintést a második rész utolsó fejezetében.

A disszertáció harmadik része az eddigi eredmények szintézisbe foglalása. A szintézist két szempont alapján végzem. Ahogy a gergelyi szentírás-magyarázatnak, ugyanígy a szentségtannak is általános jellegzetessége a megfogható-anyagi valóságok szimbolikus, spiritualizált olvasata. Utána kell járni, mit jelent konkrétan ez a szellemi olvasat az egyes szentségek esetében, ill. hogy meddig terjed a spiritualizált értelmezés Gergely tanításában. A szintetikus munka második fázisában Gergely szentségtanának a többi teológiai témakörhöz való viszonyára kérdezek rá.

A szorosabban vett módszertan tekintetében a következő szempontokat látom lényegesnek:

a) *A műfaji sajátosságok figyelembe vétele.* Mindig gondosan tekintettel kell lenni a szóban forgó írás műfajára, amikor egy-egy kijelentés értelmét, súlyát mérlegeljük. Műfajonként és a címzettektől is függően változik például a tárgyalás módja, a szentírási idézetek és más (adott esetben pogány) írók műveiből vett idézetek gyakorisága, a tárgyi egzaktuság vagy szónoki túlzások használata. Nem szabad megfeledkezni például arról, hogy a vasárnapi homíliákon a *disciplina arcani* korlátozhatta a szentségtani témákat. Szem előtt kell tartani a művek logikai gondolatmenetét is. Gergely ilyen tekintetben meglehetősen precíz: többnyire meghatározza a célkitűzését, és rendszerint maga jelzi rövid megjegyzésekkel az egyes egységek elejét és végét. Mielőtt tehát egy mű értelmezésébe kezdenénk, meg kell vizsgálni annak célját, címzettjeit, módszereit és logikai struktúráját.

b) *Gergely művei kölcsönösen magyarázzák egymást.* Gyakran előfordul, hogy bizonyos témák visszatérően jelentkeznek, különböző mértékben kifejtve. Így a bővebb magyarázatok megvilágítják az egyébként homályosnak tűnő vagy utalásszerű kijelentéseket.

c) *Autenticitás és kronológia.* Figyelembe kell venni a művek eredetiségének és kronológiájának kérdését. Az előbbi kérdés egyszerűbb, mert a legfontosabb művek gergelyi

eredetéhez aligha férhet kétség. Disszertációmban ezért a kérdéses autenticitású művek vizsgálatát mellőzhetőnek ítélem. A kronológia tekintetében nehezebb a helyzet, hiszen a kutatók mind ez ideig a legtöbb mű relatív sorrendjét sem tudták megállapítani. Szerencsés adottságnak mondható azonban, hogy Gergely szentségtani tanítása meglehetősen egységes, jelentős divergenciák nem figyelhetők meg az egyes művek között – hacsak nem műfaji szempontok miatt –, így általában a művek kronológiájának sincs döntő jelentősége.

d) Ami a *szövegkiadásokat* illeti, összességében kedvező helyzetben vagyunk, hiszen a W. Jaeger (és utódai) gondozásában megjelenő *Gregorii Nysseni Opera* sorozat kritikai szöveget tartalmazó kötetei közül csak néhánynak a kiadására nem került még sor. A kritikai kiadásokat kiegészíti még a *Sources Chrétiennes* tíz<sup>23</sup> és a *Fontes Christiani* három<sup>24</sup> kötete. Ezek általában újabbak, mint a megfelelő GNO-kötetek.

e) Gergely műveinek *fordításai*, hála Vanyó László fáradhatatlan munkájának, igen magas arányban magyar nyelven is rendelkezésre állnak. Bizonyos esetekben azonban szükségét éreztem, hogy eltérjek az általa készített fordítástól. Részint azért, mert az *Ókeresztény Írók* 6., illetve 18. kötetének kiadásakor Nüsszai Gergely több művének kritikai kiadása hiányzott még a fordítói munkához, részint pedig amiatt, mert jelen munkám sok esetben igen precíz szövegezést, szinte szó szerinti hűséget kíván meg. Ilyen esetekben – és természetesen olyankor is, amikor nem áll rendelkezésre magyar fordítás –, saját fordítást készítek, és ezt a lábjegyzetben is jelzem. A szöveg értelmezésénél segítséget nyújtanak a nyugati nyelveken megjelent fordítások is. A már említett SC (görög–francia) és FC (görög–német) bilingvis kiadásokon túl említést érdemelnek még a Città Nuova kiadó gondozásában megjelent *Testi Patristici* sorozat (egynyelvű, olasz) fordításai is. Mind S. Lilla, mind B. Salmona és A. Traverso igen gondos munkát végzett. A lábjegyzetben minden esetben jelzik például azt is, amikor egy-egy szó (többnyire pleonasztikus használat miatt) nem szerepel a fordításban, míg a megértést segítő betoldásokat kúpos zárójelbe helyezik. A *Bibliothek der Kirchenväter* 1. és 2. sorozatának J. P. Migne szövegkiadására épülő német fordításai ma már elavultnak számítanak. Egyes esetekben azonban, amikor nem áll rendelkezésemre korszerűbb fordítás, mégis használom őket, hiszen tartalmi tájékozódásra teljesen alkalmasak.

f) Az idézetek megadásánál Gergely műveinek címét – az egyértelműség miatt – rendszerint a bevett latin formában adom meg, gyakran még olyankor is, ha a műnek létezik magyar kiadása. Ez azért tűnik célszerűnek, mert a művek elnevezésében némi

23 Vol. 1.ter: *Vie de Moïse*; Vol. 6.: *La Création de l'homme* (Ez a GNO-sorozatban még nem jelent meg); Vol. 119.: *Traité de la virginité*; Vol. 178.: *Vie de sainte Macrine*; Vol. 363.: *Lettres*; Vol. 416.: *Homélies sur l'Ecclésiaste*; Vol. 453.: *Discours catéchétique*; Vol. 466.: *Sur les titres des psaumes*; Vol. 521. és 524.: *Contre Eunome I.*

24 GREGOR VON NYSSA, *Homilien zum Hohenlied* (FC 16/1–3, ford. Dünzl, F.), Herder, Freiburg 1994.

következetlenség figyelhető meg; így például a húsvéti homíliák vagy a levelek számozása nem minden esetben egységes. Mivel azonban még a latin címek közül is több van használatban, ezért a *Clavis Patrum Graecorum*ban szereplőkhöz igazodom.

g) A szentírási helyek idézésénél többnyire a Szent István Társulat bibliakiadásának szövegét használom.<sup>25</sup> Minthogy azonban Gergely a Bibliából vett idézeteit gyakran saját mondataiba illeszti, ezért a mondatfűzés szempontjai miatt olykor a Szent Jeromos kiadó<sup>26</sup> vagy a Bencés Kiadó<sup>27</sup> fordítását részesítem előnyben. Az *Ószövetség* esetében a Septuaginta szövegvariánsait saját fordításomban adom vissza.

---

25 *Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás* (szerk. Rózsa H.), Szent István Társulat, Budapest 2008.

26 *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2000<sup>3</sup>.

27 *Újszövetségi Szentírás* (ford. Békés G. – Dalos P.), Bencés Kiadó, Pannonhalma 2008.

**I. RÉSZ**  
**SZENTSÉGTAN A PATRISZTIKUS KORBAN**



## 1. Dogmatikai áttekintés: az ókeresztény egyház szentségtana

### 1.1 Általános megfontolások

Ahhoz, hogy Gergely szentségtanának jellegzetes vonásait megérthessük, elengedhetetlen az ókeresztény szentségtan részletes ismerete. Ezen a téren kiváló kézikönyvek állnak rendelkezésre. Mégis szükségesnek látom, hogy e segédletek alapján saját összefoglalást is adjak.

A speciális szentségtan területén az a munkamódszer tűnik járhatónak, hogy néhány Gergely előtti szerző tanításának összegzésére szorítkozzam a források újraolvasásával. Részben olyan írókat vizsgállok, akik befolyással lehettek a kappadókiai atyára, de olyanokat is, akik földrajzilag és kulturálisan távol estek működési területétől. Az ő esetükben éppen ezen távolság miatt lehet izgalmas, ha a szakramentumokra vonatkozó tanításukat összevetjük Nüssza püspökének megnyilatkozásaival. Ezt az összefoglalást – a kézikönyvekkel ellentétben – így nem semleges nézőpontból állítom össze, hanem már Gergely szentségtanának részleges ismeretében.

Ezután azokat a témaköröket tekintem át, amelyek a szentségek egyházban elfoglalt helyét mutatják meg: A katekézis és a katekumenátus mint a szentségekre való fölkészülés liturgikus útja; a szentségek mint misztériumok, és ezzel a keresztény lelki élet és misztika forrásai.

Az áttekintésben fontos szerepet szánok a források idézésének. Ezek között számos közismert szakasz is van, míg másokat még nem fordítottak le magyar nyelvre. A szentségtan biblikus alapjait ismertnek tekintem, és csak oly mértékben térek ki rájuk, amennyire ez elengedhetetlen a későbbi doktrinális és terminológiai fejlődés megértéséhez. Az áttekintést rendszerint Gergely koráig végzem. Egyes esetekben azonban túlnyúlok ezen néhány évtizeddel, amit a források szórványos mivolta indokol, valamint az a föltételezés, hogy az V. század első felében tanúsított gyakorlat talán már a IV. század második felében is elterjedt vagy legalább ismert lehetett.

## 1.2 Kereszttség

### 1.2.1 II–III. századi források a keresztiségről

Az apostoli kort követő első beszámolók a *disciplina arcani* miatt igen szórványosak, nem közölnek sok részletet a szertartásokról, és kiemelik a böjt fontosságát.<sup>28</sup>

A *Didakhé* útmutatása szerint a keresztiséget erkölcsi útmutatásnak kell megelőznie (az 1–6. fejezet az első zsoltár szellemében a két utat tárja a keresztelendők szeme elé). A keresztiségről szóló 7. fejezet a szertartást kísérő cselekmények nélkül mutatja be. A szentséget az „Atya, Fiú és Szentlélek nevében”<sup>29</sup>, illetve az „Úr nevében”<sup>30</sup> szolgáltatják ki. A szakramentum megnevezése βάπτισμα, melyet még a szó eredeti értelmében (bemerítés) használnak.<sup>31</sup> Meglepő tény, hogy már – egyedülálló dokumentumként ebből a korból – szó esik a leöntéssel (*per infusionem*) történő keresztiség lehetőségéről.<sup>32</sup>

Szent Jusztinosz első apológiájának 61. fejezetében ismerteti a keresztiség római gyakorlatát.<sup>33</sup> A szentségre jelentkezőnek el kell fogadnia a keresztény hitet, és vállalnia kell, hogy ennek megfelelően alakítja életét. A szentség vételére imádsággal és böjttel készülnek a hitjelölt és felkészítőik. A keresztelés a szentháromságos forma szerint történik: Jusztinosz háromszori epiklézist említ az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevével kapcsolatban.<sup>34</sup> Külön figyelmet érdemel, hogy a vértanú apologéta egyfajta „újjászületési teológiát” dolgoz ki: szembeállítja a testi és a szentségi újjászületés jellegzetességeit.<sup>35</sup> A szentség megnevezésére Jusztinosz számos kifejezést használ: ἀναγέννησις, λουτρόν, φωτισμός<sup>36</sup>. Azt a tényt, hogy a pogányoknál is vannak a keresztiségre némileg emlékeztető szertartások, mint például a rituális mosakodások, az apologéta démonok általi lopással magyarázza, akik a mózesi

28 VANYÓ, L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Szent István Társulat, Budapest 1998, 83.

29 *Didakhé* 7,1.3: ÓÍ 3,96–97.

30 *Didakhé* 9,5: ÓÍ 3,97.

31 B. NEUNHEUSER, *Taufe und Kirche* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/2), Herder, Freiburg 1956, 24.

32 *Didakhé* 7,3: ÓÍ 3,96–97.

33 ÓÍ 8,112.

34 *I. Apol.* 61,10–13: ÓÍ 8,113.

35 „Mert első születésünket mi nem ismertük, a természet rendjének megfelelőképpen a nedves magból lettünk szüleink egyesülése útján, rossz szokásokban és silány nevelésben volt részünk, de hogy ne maradjunk meg a szükségszerűség és a tudatlanság fiainak, hanem a választásra, tudásra és előzőleg elkövetett bűneink bocsánatára eljussunk, a vízben” a megkeresztelendőre hívják az Atya, a Fiú és Szentlélek nevét. (*I. Apol.* 61,10)

36 Jusztinosz az első, aki a keresztiséget φωτισμός-nak nevezi. (*I. Apol.* 61,12; 65,1; *Dial.* 122,5; 123,2) A hellenisztikus zsidóság körében ismert volt az a szimbolizmus, amely a megtérést a sötétségből a világosságba való átmenetnek tekintette (PHILÓN, *De Abrahamo* 70). A Zsid 6,4-ben szereplő φωτίζειν ige viszont valószínűleg még nem kifejezetten a keresztiségre utal. Vö. E. GRÄSSER, *An die Hebräer* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII/1), Benzinger – Neukirchener, Zürich 1990, 348.

előírások utánzását rendelték el. A keresztség és békecsók után az újonnan megkeresztelkedettek eucharisztikus lakomán vesznek részt.<sup>37</sup> Jusztinosz a *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* c. művében azzal a kérdéssel is foglalkozik, hogy mi a feltétele az üdvösségnek. A filozófus vértanú nagy érdeme, hogy föltárja: Minden igaz ember Krisztus, az örök Logosz által üdvözl, de a jelen körülmények között ennek föltétele a keresztség.<sup>38</sup>

A II. század végén Szent Irenaeus már a pecsét és az újjászületés neveket is használja a keresztségre:

[E]lnyertük a keresztséget a bűnök bocsánatára Istennek az Atyának nevében, és Jézus Krisztusnak, Isten fiának a nevében, aki megtestesült, meghalt és feltámadt, és Isten Szent Lelkének nevében. Emlékezzünk arra is, hogy ez a keresztség az örök élet pecsétje, és újjászületés az Istenben, úgyhogy többé már nem halandó emberek vagyunk, hanem az örök Isten fiai lettünk.<sup>39</sup>

A III. század elejéről fontos dokumentum számunkra a *Traditio apostolica* (Ἀποστολικὴ παράδοσις).<sup>40</sup> Szól a katekumenek kiválasztásáról (felsorolja az erkölcsileg elfogadhatatlan mesterségeket), háromévi oktatásáról és a keresztség kiszolgáltatásának szabályairól. A keresztelendőkön a fölkészülés ideje alatt rendszeresen exorcizmust végeznek,<sup>41</sup> imádkoznak értük és péntekenként böjtölnek velük, a keresztelés előtt pedig skrutiniumra kerül sor. A *Didakhé*hoz hasonlóan kiemeli, hogy lehetőség szerint forrásból eredő vizet kell használni, de új elem, hogy a víz megáldását is említi.<sup>42</sup> Magától értetődő módon szól a beszélni még nem tudó kisgyermek megkereszteléséről is. A keresztelés előtt a presbiter az „exorcizmus olajával” keni meg a hitjelöltet, a keresztelés után pedig a püspök végzi a bérmlást: fejükre önti a „hálaadás olaját”. A keresztségi liturgiában szerepel már az *abrenuntiatio* (Sátánnak való ellentmondás) és a hitvallás is. A békecsók és közös imádság után az eucharisztia ünneplésével folytatódik a szertartás. Mivel előfordulhatott, hogy a katekumeneket az „Úr neve miatt” még megkeresztelkedésük előtt letartóztassák, a Traditio szerzője a vérkeresztség tanításával bátorítja őket.<sup>43</sup>

Tertullianus az első, aki önálló művet ír a keresztségről.<sup>44</sup> Jelentősége abban áll, hogy nem csupán a szertartás menetét ismerteti részletesen, hanem beható teológiai magyarázatot is

37 *I. Apol.*, 65; ÓI 8,116–117.

38 „... nincsen más út ezen kívül, hogy megismerjétek Krisztust és a bűnök bocsánatára lemosdjatok az Izajás által hirdetett fürdőben, és ezután büntelenül éljétek.” (*Dial.*, 44,4; ÓI 8,186–187).

39 *Epid.* 3: ÓI 8,577; vö. *Epid.* 100: ÓI 8,631 is.

40 ÓI 5 (ERDŐ P., 1983), 83–107; FC 1 (W. GEERLINGS, 1991), 212–313; SC 11bis (B. BOTTE, 1984<sup>2</sup>).

41 Ez a gyakorlat Rómára és Afrikára jellemző; Alexandriában és Szíriában nem találkozunk még vele. G. BARDY, art. *Catéchuménat*, in *Catholicisme. Hier aujourd'hui demain*, (szerk. G. Jacquemet), vol. II, Letouzey et Ané, Paris 1954, 665 (teljes szócikk: 664–667).

42 *Trad. ap.* 21.

43 *Trad. ap.* 19.

44 *De baptismo*: CCL 1, 277–295; ÓI 12,169–186.

ad hozzá. Már értekezésének elején hangsúlyozza a keresztség szükségességét az üdvösséghez.<sup>45</sup> A költséges és fényes pompával megrendezett pogány beavatásokkal (*arcana*) szemben az isteni cselekmények egyszerűek (*simplicitas*), mégis nagyszerű hatást (*magnificentia*) váltanak ki.<sup>46</sup>

Tertullianus hosszasan elidőzik a „víz” elem méltóságán<sup>47</sup> – olyan téma ez, melyet a későbbi atyák is követnek. Míg a *Paradoszisz* éppen csak említést tett a víz fölött végzett imádságról, a karthágói püspök már kifejezetten szól az epikléziszről (*invocato Deo*), melynek révén a víz elnyeri a megszentelő erőt (*vis sanctificandi*).<sup>48</sup> Az afrikai író figyelmet szentel annak, hogy a keresztség hatékonyságáról meggyőzze olvasóit. A pogány misztériumok is ismerik a vízzel való beavatást, vízzel való meghintést; itt azonban Isten tekintélye alapján (*per Dei auctoritatem*) adja meg a víz a tisztulást. Figyelemre méltó, hogy a sztoicizmus hatása alatt levő író, akit olykor materializmussal is vádoltak, már Órigenész előtt szellemi gyógyszernek (*spiritalis medicina*) nevezi a keresztséget.<sup>49</sup> A szentség hatása, hogy helyreállítja az istenképiséget és Istennel való hasonlóságot, amelyet az ember a bűn által elveszített.<sup>50</sup> A VII–VIII. fejezet a bérnállással (krizmakenet és kézföltétel) foglalkozik – erről még a későbbiekben lesz szó. A megkeresztelt embernek nem szabad visszafordulnia bűnös életmódjához, különben a tűz lesz az osztályrésze.<sup>51</sup> A IX. fejezetben Tertullianus előbb ószövetségi előképeket sorol fel, majd Krisztus vízzel kapcsolatos jótéteményeit sorolja fel. Jézus keresztsége felülmúlja Jánosét, mivel bűnbocsánatot közvetít és megadja a Szentleket.<sup>52</sup> Krisztus keresztsége csak a kereszthalála és feltámadása után vált lehetségessé.<sup>53</sup> A keresztségben maga Jézus tevékeny,<sup>54</sup> de a szentség egyúttal az egyház cselekménye is: a

45 *Bapt.* 1,3.

46 *Bapt.* 2,1–2.

47 *Bapt.* 3. „Tertullianus az első, aki kifejti a víz szimbolizmusát.” (A. G. HAMMAN, *Le baptême* 17.)

48 *Bapt.* 4,4.

49 *Bapt.* 5,5.

50 IRENAEUS az első, aki teológiailag megkülönbözteti a képmást (*imago*) és a hasonlóságot (*similitudo*). A lyoni püspök szerint a „képmás” az emberi természetre (test és pszükhé) vonatkozik, és nem veszíthető el. A „hasonlóság” viszont a természetfeletti rend része. Ádám részesült az isteni leheletben, de ezt a bűnbeeséssel elveszítette. A Lelket Krisztus által nyertük el újra. Vö. *Adv. haer.* V,6. Tertullianus ugyanezt a nézetet látszik képviselni (vö. *Bapt.* 5,7). A Nüsszai szerint viszont a bűnbeeséssel nem vész el teljesen az isteni képmás, hanem csak elhomályosul.

51 *Bapt.* 8,1; 10,1.

52 *Bapt.* 10.

53 „Tehát a tanítványok ..., ugyanazzal a János-keresztséggel kereszteltek; ne gondolja senki, hogy mással, mivel más keresztség nincs, mint később Krisztus keresztsége. De ezt a tanítványok akkor még nem adhatták, mert még nem teljesült be Krisztus dicsősége, és mert még a keresztvíz nem nyerte el hatóerejét Krisztus kinszenvedése és feltámadása által. Halálunkat ugyanis csak Krisztus kinszenvedése ronthatta le és életünket csak az ő feltámadása adhatta vissza.” (*Bapt.* 11.)

54 *Bapt.* 11,2.

Szentháromság tanúul hívásakor ugyanis jelen van az egyház, a „három (isteni személy) teste”.<sup>55</sup> Tertullianus az első, aki szót emel a csecsemőkeresztség ellen, és ezzel tanúsítja, hogy ez a gyakorlat a III. században Afrikában elterjedt volt.<sup>56</sup>

### 1.2.2 Alexandriai atyák

Alexandriai Kelemen a *Paidagógosz* első könyvének hatodik fejezetében foglalkozik behatóan a keresztséggel, illetve a beavató szentségekkel. Mintaként az Úr kerestségét veszi (25. fej.), majd ennek alapján ismerteti a Krisztushoz megtérők kerestségét.<sup>57</sup> Itt egész sorát adja a szentség megnevezésének,<sup>58</sup> amely nevek egyúttal sorrendiséget is kifejeznek.<sup>59</sup>

... a keresztség által (βαπτίζόμενοι) megvilágosítottunk (φωτιζόμεθα), a megvilágosodás által gyermekké fogadtatunk (υιοποιούμεθα), a gyermekké fogadás által tökéletessé leszünk (τελειούμεθα), a tökéletesség által halhatatlanná tétetünk (ἀπαθανατιζόμεθα).<sup>60</sup>

Kelemen ezt a fokozatosságot más módon is kifejezi:

A tanítás a hitre vezet, a hitet viszont a keresztség alkalmával nyerjük el (παιδεύεται – szó szerint: „tanuljuk meg a hitet”) a Szentlélek által.<sup>61</sup>

Az alexandriai katekéta így egyfelől több fázist is megkülönböztet a lelki újjászületés folyamatában, másrészt ezeket a lépéseket mégis szorosan összetartozónak, egymástól elválaszthatatlannak tartja. Ezért helyesebbnek látszik nem annyira egymást követő szakaszokról, hanem a keresztség sokoldalú hatásairól beszélni: a szentség elvezet a helyes ismeretre, erkölcsi megújulást hoz, misztikus tapasztalat kezdete lesz, halandó természetünket halhatatlanná alakítja. Az első lépés (vagy hatás) a *megvilágosodás*, a tudatlanság sötétségéből való szabadulás. A γνῶσις jelentőségének hangsúlyozása első látásra a gnoszticizmus, illetve az új platonizmus tanítására emlékeztet. A γνῶσις azonban önmagában még nem üdvözít,

55 „[C]um autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur, necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus; ibi ecclesia quae trium corpus est.” (*Bapt.* 6.)

56 Tertullianus a csecsemőkeresztség *ellen* meglepő szentírási helyet idéz: „ne akadályozzátok meg, hogy hozzám jöjjenek a (gyermek)ek” (Mt 19,14). Lehet, hogy már akkor ezt olvasták a liturgiában a gyermekkeresztelek alkalmával? „Akkor jöjjenek, amikor már felnőttek, és tudnak járni” – vonja le a különös következtetést az afrikai teológus (vö. *Bapt.* 18: Ó 12,184).

57 „Clemens sah in der Taufe vor allem eine *imitatio Christi*, weil sich im Leben des Gläubigen das wiederhole, was dem Herrn wiederfahren sei.” (VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker* 97.)

58 „Ezt a cselekményt többféleképpen nevezik: ajándék (χάρισμα), megvilágosodás (φώτισμα), tökéletesség (τέλειον) és fürdő (λουτρόν). Fürdő, mivel lemossa bűneinket, (ingyenes) ajándék, mivel vétkeink büntetései elengedést nyernek, megvilágosodás, mivel általa a megváltás szent fényét szemléljük (ἐποπτεύεται, vö. ἐποπτεία, az eleusiszi beavatás legmagasabb foka), vagyis az istenséget világosan látjuk, teljességnek pedig azt nevezzük, ami nem szenved hiányt semmiben.” (*Paed.* I,6,26,2). További elnevezések: φωτισμός, ἀναγέννησις, σφραγίς (vö. B. NEUNHEUSER, *Taufe und Kirche* 229). (A Kelemtől vett idézetek a saját fordításaim, mivel magyar nyelven eddig csak a *Protreptikosz* jelent meg, míg a *Paidagógosz* kiadása előkészületben van.)

59 Vö. B. NEUNHEUSER, *Taufe und Kirche* 29.

60 *Paed.* I,6,26,1.

61 Vö. *Paed.* I,6,30,2.

hanem csak arra irányul, hogy a hitre vezessen, így a „tanítás teljessége a hit”<sup>62</sup>. A tudatlanságból való szabadulást a katekézis által nyerjük el, mely már Kelemen idején is rendszerint hároméves oktatást jelentett.<sup>63</sup> A katekumenátust nem önmagában kell látni, hanem egy előkészületi folyamat alárendelt részeként, mely a megvilágosodást megadó keresztségre irányul.

A megvilágosodás nem valamilyen részleges – tökéletlen – ismeretet közvetít, hanem – az evangéliumi ígérek alapján – magának Istennek az ismeretét, illetve szemlélését. Nem csupán elméleti tudásról van szó, hanem egy misztikus tapasztalatról, látásról, amelyre Kelemen többek között az eleusiszi beavatás legmagasabb fokának technikai megnevezését (ἐποπτεύεται) is használja. Így a keresztény beavatás szentsége, a keresztség, rögtön a legmagasabb fokra vezet el Isten megismerésében. Ezzel az állítással persze rögtön több nehézség is adódik, melyeket Kelemennek a későbbiekben tisztáznia kell.

A megvilágosodás azonban nemcsak az értelmet ragyogja be, hanem egyúttal gyökeres erkölcsi átalakulást is eredményez. Ezzel kapcsolatban Kelemen az Ef 5,8-at idézi:<sup>64</sup> „Valaha sötétség voltatok, most azonban világosság az Úrban.” A keresztség fürdő, amennyiben lemossa a bűnöket; a büntetés ingyenes elengedése miatt pedig kegyelmi adomány.<sup>65</sup> A szentség kegyelmi ajándék-jellegével kapcsolatban Kelemen immár egy harmadik jelentést tulajdonít a megvilágosodásnak: amikor a bűn akadályait mint valami sűrű ködöt eltávolítottuk, a Szentlélek ajándéka akadálytalanul tud behatolni az emberi lélekbe.<sup>66</sup> Az *illuminatio* ezzel egyszerre jelenti az értelem megvilágosodását, az ember erkölcsi megújulását és a Szentlélek ajándékának kiáradását.

Kelemen ezen tanításának tükrében világossá lesz, hogy a keresztség és az egyház elengedhetetlen az üdvösség elnyeréséhez. A keresztség az az egyedüli „hatékony gyógyszer” (παιώνιον φάρμακον), amely képes természetünk megváltoztatására.<sup>67</sup> Az üdvösséget csak az egyházban nyerhetjük el, olyannyira, hogy Kelemen az üdvösséget az egyházzal azonosítja.<sup>68</sup> Említést tettem már arról a dilemmáról, hogy a keresztségben megvalósuló megújulás egy folyamatot jelent-e, vagy pedig inkább egyszeri, gyökeres, teljes átalakulást. Az alexandriai író ismételt aláhúzza, hogy a szentségben – Isten különleges ajándéka révén – azonnal a

62 „Πίστις γὰρ μαθήσεως τελειότης.” (*Paed.* I,6,29,1)

63 Vö. *Strom.* II,18,95–96.

64 *Paed.* I,6,28,2

65 Vö. *Paed.* I,6,26,2.

66 Vö. *Paed.* I,6,28,1.

67 *Paed.* I,6,30,1.

68 Vö. *Paed.* I,6,27,2.

teljességet, illetve tökéletességet nyerjük el. Ilyen értelemben a keresztségben egybeesik az *initiatio* és a *perfectio*.<sup>69</sup> Másrészt viszont egyelőre a földi időben élünk, még nem az örökkévalóságban. Ezért ezt a teljességet csak ígéret, zálog formájában birtokoljuk. Az előbbieken mondottaknak némileg ellentmondva vagy korrigálva Kelemen úgy fogalmaz, hogy a „hívők föltámadásában áll a teljesség”<sup>70</sup>, a keresztségben ennek (csak) zálogát kapjuk meg.<sup>71</sup> Ebből a megjegyzésből is kiviláglik, hogy bár Kelemen elsődlegesen nem Krisztus halálából és feltámadásából magyarázza a keresztséget, azért ez a dimenzió sem hiányzik.<sup>72</sup>

Kelemen a pogány vallások és a gnosztikus eretnokségek összefüggésében is foglalkozik a keresztséggel. Ami az előbbieket illeti, Jusztinoszhoz hasonlóan Kelemen is úgy gondolja, hogy a pogány költők Mózesztől vehették át a keresztség előképét.<sup>73</sup> Az alexandriai teológus az első, aki beszámol arról, hogy Krisztus megkeresztelkedését Baszileidész gnosztikus szektájában január 6-án ünnepelték.<sup>74</sup> Még mielőtt az eretnek-keresztségről való vita kirobbant volna, Kelemen már állást foglal, elvetve az eretnekek keresztségét.<sup>75</sup>

A gnosztikus felfogással szemben, mely tulajdonképpen a széles körben elfogadott pogány fatalizmus folytatása, az alexandriai teológus kénytelen hangsúlyozni a szabad döntés fontosságát a keresztséggel, illetve az üdvösséggel kapcsolatban:

A hit így már nem a szabad akarat cselekedete, ha a természet eredménye ... Én legalábbis nem tartom élőlénynek azt, akinek törekvéseit külső ok mozgatja kényszer uralma alatt. Mi marad így az egykori hitetlen megtéréséből, mely a bűnök elengedését eredményezné? Így a keresztség már nem ésszerű, nincs sem áldott megpecsételés, sem az Atyáról és Fiúról szóló tanítás ...<sup>76</sup>

69 *Paed.* I,6,26,3.

70 *Paed.* I,6,28,3. „Der Osten sah ... [die] Folge [der Erbsünde] nicht in der Schuld, sondern in der Sterblichkeit. ... Damit wurde Taufe nicht in erster Linie als Sündenvergebung gesehen, sondern als Befreiung von der Sterblichkeit” (J. MEYENDORFF, *Östliche liturgische Theologie*, in *Geschichte der christlichen Spiritualität* (szerk. B. MCGINN – J. MEYENDORFF – J. LECLERCQ), vol. I.: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Echter, Würzburg 1993, 358.)

71 Kelemen maga is érzékeli a következetlenséget (I,6,28,4). A földi tökéletesség addig terjed, amennyire ez „ebben a világban lehetséges” (I,6,29,1).

72 „In dieser Frühperiode wurde im Osten vor dem 4. Jahrhundert die Taufe vor allem als ein Neuinkrafttreten der Taufe Christi im Jordan angesehen. ... In diesen Texten fehlt charakteristischerweise eine Tauftheologie, die sich von Röm 6,3–5 herleitet – Taufe nämlich als Neuinkrafttreten von Tod und Begräbnis Christi”. (J. MEYENDORFF, *Östliche liturgische Theologie* 354–355.) Ezzel szemben Órigenész a Római levélhez írt kommentárjában (I. 89. lábjegyzet) már igen hosszasan magyarázza, mit jelent a keresztségben Krisztussal meghalni és föltámadni.

73 A keresztség képe (ἡ εἰκὼν τοῦ βαπτίσματος) is bizonyára Mózesztől hagyományozódhatott át a költőkre ekképpen: „Ő meg fürdőt vett és öltvén tiszta ruhákat”, tudniillik Pénelopeia, amikor imádkozni ment, „Télemakhosz meg a ... tengerbe kezatosván, Pallaszhoz esengett” (*Strom.* IV,22,142. A Homérosz-idézetek DEVECSERI G. fordításában.)

74 *Strom.* I,21,146,1–2.

75 *Strom.* I,19,96,3. Meg kell jegyezni, hogy nem akármilyen eretnekekről van szó, hanem gnosztikusokról, akik teljesen önkényesen értelmezték az *Újszövetséget* is. Szinkretizmusuk miatt a mai kutatók nem is tartják őket keresztényeknek. Az antik szerzők viszont mint keresztény szektáról beszéltek róluk.

76 *Strom.* II,3,11,1.2.

A keresztségben ezért a kegyelem és az emberi tevékenység együttműködése (*synergismus*) valósul meg. W.-D. Hauschild így foglalja össze Kelemen tanítását a szentségről:

Alexandriai Kelemen a keresztségből indul ki, melyet – a bűnbocsánat, megvilágosodás, újjászületés és Lélek-ajándékozás ókeresztény témáinak szisztematikus földolgozása mellett – a keresztény lét alapvető eseményeként és a Krisztusban kinyilatkoztatott kegyelem legvilágosabb megnyilatkozásaként értelmez. Magával ragadó kegyelemtana keresztségi teológia, mely átveszi az üdvösségtani *indicativus* és a morális *imperativus* között feszülő páli dialektikát.<sup>77</sup>

Órigenész szentségtana doktrínájának legnehezebb és legvitatottabb fejezetei közé tartozik.<sup>78</sup> A keresztség szertartására ugyan alig tesz utalásokat, ám annál gazdagabban magyarázza a szentség jelentését és hatásait. A keresztségről szóló tanítást beilleszti saját teológiai, illetve exegetikai rendszerébe.<sup>79</sup> Eszerint az üdvtörténet eseményei, valóságai három idő- és minőségbeli kategóriába esnek: Az Ószövetségben az árnyék (σκιά), az evangéliumban a kép (εἶδος), az örökkévalóságban pedig a valóság (ἀλήθεια) jelenik meg.<sup>80</sup> Az ószövetségi előképek és János keresztsége az első, az egyház keresztsége a második, az *eszkhaton* tűz-keresztsége pedig a harmadik kategóriába tartozik. Ebből az is következik, hogy „a keresztség a végállapotban, a feltámadásban teljesedik be, mert a keresztségnek *oikonomiája* van”<sup>81</sup>. Az ószövetségi előképek közül Órigenész főleg a Vörös-tengeren, illetve a Jordán folyón való átkelésekre hivatkozik, mely helyeket allegorikusan értelmez.<sup>82</sup> A számos ószövetségi példa idézése után így foglalja össze a tanulságokat:

Emiatt azok, akik hozzá [a Fiúhoz] járulnak mosakodni [λούσασθαι], megszabadulnak Egyiptom gyalázatától (Józs 5,9), és alkalmasabbá válnak arra, hogy fölvétesse nek [a mennybe] (2Kir 2,12), megtisztulnak a legundokabb leprától (2Kir 5,9), a kegyelmi ajándékok kétszeres mértékét nyerik el (2Kir 2,9), készsé válnak a Szentlélek fogadására, mivel más folyóhoz nem repül oda a szellemi galamb.<sup>83</sup>

A nagy alexandriai író szentségtanának jellegzetessége a spiritualizáló tendencia. Maguk a katekumenek is két csoportra oszthatók:<sup>84</sup> „az egyszerű keresztény számára a

77 W.-D. HAUSCHILD, art. *Gnade IV*, in TRE 13, 478.

78 Vö. J. DANÉLOU, *Origène*, La table ronde, Paris 1948, 65.

79 Órigenész keresztségről szóló tanításáról jó összefoglalást ad E. FERGUSON, *Baptism according to Origen*, in *The Evangelical Quarterly* 78.2(2006), 117–136. Összefoglalomban főként erre támaszkodom.

80 H. CROUZEL, idézi: E. FERGUSON, *Baptism* 117. H. U. v. BALTHASAR [*Le mystère d'Origène*, in RSR 26(1936), 513–662; RSR 27(1937), 38–64] és H. Crouzel még egy másik fogalom-hármaszt is megnevez ugyanezen három rétegre vonatkozólag: τύπος – σύμβολον – μυστήριον.

81 VANYÓ L., *Bevezetés* 85; vö. *In Jer. hom.* XVI,5: PG 13,445BC.

82 A Jordán folyón való átkelésről Józsuén kívül még Illéssel és Elizeussal kapcsolatban is megemlékezik. A *transitus* (διάβασις) képein túl, a bevett tipológia értelmében, Noé bárkája és szír Naamán megtisztulása is a keresztség előképei.

83 *In Joh. comm.* 6,29: PG 14,284B–285A. A fordítás enyém.

84 Vö. *Contra Celsum*, III,51. Magyarul: *Kelszosz ellen* (Catena 9) (ford. SOMOS R.), Kairosz, Budapest 2008, 223.



vízkeresztség a megszentelődés folyamatának kezdete, a Szentlélek keresztsége pedig magasabb, szellemi keresztség, mely a szellemi keresztyén megkülönböztető jegye.”<sup>85</sup>. Órigenész megkülönbözteti a víz- és a Lélek-keresztséget, ugyanakkor egymásra utaltságukat is hangsúlyozza.<sup>86</sup>

Éppen így a víz általi fürdő (τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρόν) is, mely a bűn minden szennytől lemosott lélek megtisztulását szimbolizálja, a tulajdon erejéből az isteni adományok kezdete és forrása annak számára, aki magát az imádandó Szentháromság lehívásainak (Τριάδος ἐπικλήσεων) hatalmából az istenségnek följánlja.<sup>87</sup>

Órigenész tehát hatékony jelnek tartja a keresztség vizét, ám ez a hatékonyság csak a hittel közeledők számára jut érvényre, az isteni nevek segítségül hívásával összefüggésben. Így lehet külsőleg a keresztséghez járulni anélkül, hogy ennek belül (a lélekben) hatása volna.<sup>88</sup> A keresztség eltemetkezés Krisztus halálába,<sup>89</sup> második születés<sup>90</sup>.

A keresztség gyümölcsei a bűnök bocsánata és a Szentlélek lélekben lakozása. A megkeresztelt embernek úgy kell közelednie a keresztséghez, hogy felhagyott a bűnös életmóddal.<sup>91</sup> Órigenésznek több ízben kellett válaszolnia arra a kérdésre, hogy miért keresztel az egyház kisgyermekeket, hiszen nekik még nem lehetnek (személyes) bűneik.<sup>92</sup> Indoklásul Jób könyvét („Senki sem szeplőtelen, még az sem, kinek egyetlen napig tartott élete a földön”<sup>93</sup>) és az 51. zsoltárt („Lásd, én vétekben születtem, már akkor bűnös voltam, mikor anyám fogant.”<sup>94</sup>) idézi. Vajon ebből következik-e, hogy az alexandriai teológus az eredeti bűnnel indokolja a gyermekkeresztség szükségességét, hasonlóan, mint később Augustinus? E. Ferguson úgy véli, hogy Órigenész még nem jutott el ezen álláspontig, de válasza már ebbe az irányba mutat.<sup>95</sup> A keresztséget szükségesnek tartotta a bűnbocsánat elnyeréséhez, vagy a víz-, vagy a vérkeresztség formájában.<sup>96</sup> Bár szól a tűz általi eszkatológikus keresztségről is,

85 E. FERGUSON, *Baptism* 118.

86 Uo. 126.

87 *In Joh. comm.* 6,17: PG 14,257A; SC 157,254. A fordítás enyém.

88 E. FERGUSON, *Baptism* 123. A nem gyümölcsöző keresztségről: *In Luc. hom* 21: PG 13,1855BC; *In Ez. hom.* 6,5: PG 13,713CD.

89 *In Rom. comm.* 5,8: PG 14,1037C–1056A.

90 E. FERGUSON, *Baptism* 126.

91 E. FERGUSON, *Baptism* 125.

92 *In Luc. hom.* 14,5: PG 13,1835B; *In Lev. hom.* 8,3: PG 12,496AB; *In Rom. comm.* 5,9,11: PG 14,1047B. Figyelemre méltó, hogy a gyermekkeresztséget apostoli hagyománynak tartotta. „The subject of the discussion may have been more a matter of *why* baptize infants than *whether* to do so.” (E. FERGUSON, *Baptism* 130.)

93 Vö. Jób 14,4–5 LXX.

94 „καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσθησέν με ἡ μήτηρ μου” (Zsolt 50,7 LXX).

95 Ezek szerint Órigenész nem valamilyen öröklött bűnről szól, hanem a szüléssel kapcsolatos rituális tisztátalanságról. Mindenesetre ezzel már a keresztség bűnbocsátó erejét kiterjeszti a személyes bűnök köréből a rituális tisztátalanságra – egy további lépés volt ezek után az áteredő bünt is belefoglalni a fogalom tárgykörébe. (E. FERGUSON, *Baptism* 131.)

96 Vértanúság teológiájának meghatározó személyisége, a vérkeresztség fogalmát is beleértve.

ez azonban a vízben (ill. Lélekben) már megkeresztelt, és tisztulásra szoruló lelkeknek adja meg a bocsánatot. Előzetes megtisztulás hiányában a tűzkeresztség ítéletet jelent.<sup>97</sup>

### 1.2.3 Jeruzsálemi Kürillosz

Jeruzsálemi Kürillosz különösen is jelentős számunkra, mivel ő az első, akitől teljes keresztségre felkészítő és műsztagogikus beszéd sorozat maradt fenn, ráadásul Gergely kortársa is volt. Biztosra vehető, hogy személyesen is ismerték egymást, hiszen a 381. évi Konstantinápolyi Egyetemes Zsinaton mindketten részt vettek. Számos párhuzamot találunk a két nagy egyházatya szentségtani tanítása között. Ezek persze sok esetben inkább közös liturgikus-kateketikai hagyományokra vagy forrásokra (pl. Órigenész) vezethetők vissza, mint közvetlen kapcsolatra.<sup>98</sup>

A 3. kateketikai beszédben Kürillosz a keresztségre készülők meghívásáról a szokásos képekkel (menyegző, hadseregbe sorozása a küzdelemre való felkészüléssel) szól, de szembetűnő, hogy milyen előszeretettel nevezi pecsétnek (σφραγίς) a keresztséget.<sup>99</sup> A keresztvíz az epiklézissel nyeri el hatékony erejét.<sup>100</sup> Tertullianushoz hasonlóan ő is védelmébe veszi a „víz” elem méltóságát (ószövetségi üdvtörténeti példák alapján).<sup>101</sup> A szentségek látható és nem látható elemből álló struktúrája megfelel az ember összetettségének.<sup>102</sup> „Nem teljes ugyanis a kegyelem abban sem, aki megkeresztelkedett a vízben, de nem volt méltó a Lélekre. És lehet bármilyen erényes a cselekedetekben valaki, ha nem kapja meg a vízben a pecsétet, az sem mehet be a mennyek országába”<sup>103</sup> A keresztség által kapjuk meg a fiúvá fogadás ajándékát.<sup>104</sup>

A keresztség – víz- vagy vérkeresztség formájában – szükséges az üdvösséghez.<sup>105</sup> Kürillosz nem foglalkozik a keresztség nélkül elhunytak üdvösségének problémájával. A

97 E. FERGUSON, *Baptism* 124. Órigenész megállapításai a tűzkeresztségről nem teljesen következtetések.

98 Vanyó L. szerint könnyen elképzelhető, hogy Gergely olvasta, vagy esetleg jeruzsálemi útja során hallhatta is Kürillosz beszédeit (ÓI 19,19). Nüssza püspöke minden bizonnyal a Jeruzsálemből visszaérkező zárándokok beszámolóit is megismerte.

99 „Or la même hésitation apparaît dans l’emploi des termes σφραγίς et σφραγίζω : ceux-ci désignent tantôt à la fois la première onction, habituellement nommée χρίσις ou χρίσμα, et la deuxième, tantôt seulement la seconde, tantôt le baptême lui-même, tantôt le geste de la signation, indépendamment de l’huile” [M. METZGER, *Introduction*, in *Les Constitutions apostoliques* (szerk., ford. uő.)(SC 329), Cerf, Paris 1986, 94–95.]

100 JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ, *Cat.* 3,3; ÓI 19, 51–61.

101 Uo. 3,5.

102 Uo. 3,4.

103 Uo.

104 Uo. 3,14.

105 Uo. 3,10. Figyelemre méltó az indoklás: Kürillosz a Jézus oldalából kifolyó vérre és vízre hivatkozik, ahogyan Tertullianus (*Bapt.* XVI: ÓI 12,182) is.

„Szentlélekkel és tűzzel” való keresztséget nem eszkatologikusan, hanem a pünkösdi eseményekre vonatkoztatva értelmezi.<sup>106</sup>

A katekéta alapos fölkészülést kíván meg a keresztségre készülőkötől, melynek bűnbánatban és jótettekben<sup>107</sup> kell megnyilvánulnia. A hosszabb katekumenátusi időszak után a keresztségre való közvetlen fölkészülés a nagyböjt negyven napjában történt. Ekkor a beavatandókat már nem katekumeneknek, hanem hívőknek (πιστοί) nevezték, de a „keresztény” nevet csak a keresztségkor, pontosabban a bérálás szertartásában nyerték el.<sup>108</sup> A jeruzsálemi püspök, bár hosszan elidőzik Keresztelő Szent János alakjánál és Jézus keresztségénél,<sup>109</sup> a hangsúlyt mégis határozottan Krisztus halálára és feltámadására helyezi, követve a Róm 6,3–14 keresztség-értelmezését. Ebben a hangsúlyváltásban nagy szerepet játszhatott az a tény, hogy Jeruzsálemben a keresztséget a Szent Sír bazilikában végezték. A hitjelölt Krisztus sírja mellett temetkezett el keresztelőkút vizébe. Kürillosz és más későbbi keleti egyházatyák szerint a keresztség a „halál ellenszere”<sup>110</sup>.

Kürillosz kateketikai hangsúlyait jól tükrözik a műsztagogikus beszédek témái, illetve liturgikus olvasmányai is.<sup>111</sup> Az első homília teljes egészében a Sátánnak való ellentmondást tárgyalja, a második a keresztelőkútnál végzett szertartások jelentését magyarázza el, kezdve a szimbolikus értelemmel bíró mezítelenségtől egészen a háromszori alámerítkezésig.

Az első műsztagogikus beszéd az *abrenuntiatio* kijelentéseit magyarázza el sorban;<sup>112</sup> hangsúlyosan megjelenik bennük a mágia- és babonaellenesség. Az olvasmány választásánál szerepet játszhatott nem csupán a Sátánnal való szembeszállás és a Krisztusban való meghívás témája, hanem a beavató szentségekre jól illő „felkészíteni, megszilárdítani, megerősíteni és megalapozni”<sup>113</sup> szavak jelenléte is.

A második műsztagogikus beszéd szerint a liturgia következőképp folytatódott: a hívők levetköztek, „ezzel is utánozva a kereszten lemeztelenített Krisztust”, majd megkenték őket az exorcizmus olajával. Ezután a hitjelölteket a keresztelőkúthoz vezették, ahol hitvallást tettek.

106 Uo. 3,9.

107 Uo. 3,8.

108 Nyilván azért, mert ekkor lettek Krisztushoz hasonlóan fölkentek.

109 Uo. 3,7.

110 Uo. 3,11.

111 ÓI 19,325–354. A műsztagogikus beszédek hitelességének kérdésével nem foglalkozom, hiszen nincsenek egyértelmű érvek a hitelesség ellen. A katekézisek közül az első kettő a keresztségről, a harmadik a bérálásról, az utolsó kettő az eucharisztia titkáról szól. Az öt beszéd liturgikus olvasmányai rendre: 1Pt 5,8–11; Róm 6,3–14; 1Jn 2,20–28; 1Kor 11,23–32; 1Pt 2,1–10.

112 Az ellentmondás a bazilika előcsarnokában történt, nyugat felé kiterjesztett kézzel, a következő szavakkal: „Ellentmondok neked, Sátán! És minden cselekedetednek. És minden pompájának [*sic!*]. És minden szolgálatodnak.” (*Myst.* 1, 2–8; ÓI 19, 326–329.)

113 1Pt 5,10. A teljes olvasmány 1Pt 5,8–11 volt.

A vízben való háromszori alámerülés Kürillosz magyarázata szerint Krisztus háromnapos sírban fekvését (Mt 12,40) jelképezi.<sup>114</sup> A keresztség: születés, a halál részleges, „képi” (év eikóvi) utánzása<sup>115</sup>, „a bűnök bocsánata és a fogadott fiúság kegyelmének elnyerése”<sup>116</sup>, „megtisztulás a bűnöktől”<sup>117</sup>, „a Szentlélek ajándékainak megadása”<sup>118</sup> és „Krisztus szenvedéseinek képmása”<sup>119</sup>.

A következő három műsztagogikus katekézis a szentségi krizmáció és az eucharisztia liturgiájával foglalkozik, melyek a keresztséggel együtt szoros egységben alkották az egyetlen beavatási szertartást.

### 1.3 Bértmálás

A keresztség és a bértmálás az első három században, sőt részben még azután is, olyan szoros egységben állt egymással, hogy egyetlen szentségi-liturgikus cselekményt alkottak, ami megnehezíti a bértmálás pontos lehatárolását.<sup>120</sup> Mégis már az *Újszövetség*ben jelen vannak az alapok a két szentség megkülönböztetésére. Az *Újszövetség* különbséget tesz a megtérés és a hit, a keresztség és Lélek elnyerése között; a keresztséget a bűnbocsánattal, az istengyermekség kegyelmével, a Krisztus halálában és feltámadásában elnyert új élettel hozza kapcsolatba.<sup>121</sup> Az Apostolok Cselekedeteiben Péter és János számárai útja igazolja, hogy „már az apostoli időben a keresztséget a diakónus, vagy a tanítvány végezheti, de a kézrátételt mindig az apostolok”<sup>122</sup>.

A Szentlélek ajándékát kézfeltétellel kapták meg a hívők;<sup>123</sup> ugyanakkor a krizma-kenet is kiindulópont lehet a bértmálás eredeztetéséhez. Az *Újszövetség*ben két alkalommal (2Kor 1,21; 1Jn 2,20.27) esik szó kenetről (χρίω, χρίσμα) mint a Szentlélek ajándékának

114 *Myst.* 2,4.

115 *Myst.* 2,5.

116 *Myst.* 2,6.

117 Uo.

118 Uo.

119 Uo.

120 VANYÓ L., *Bevezetés* 535.

121 Vö. P. FRANSEN art. *Firmung*, 146–147, in LThK<sup>2</sup>, IV, 145–152.

122 DOLHAI L., *A szentségek teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2011, 140. Napjainkban egyes kutatók úgy vélik, hogy az apostoli kézrátétel nem tekinthető a bértmálás szentírási megalapozásának. E vélemény szerint e kézrátétel szerepe inkább abban állt, hogy jelezze az újonnan megkereszteltek közösségét az apostoli egyházzal. (vö. pl. W. BEINERT, art. *Bértmálás*, in *A katolikus dogmatika lexikona*, Vigília, Budapest 2004, 69.) De miért volt szükség ennyire látványos és hatékony jelre a fennálló közösség kifejezésére? (Erre elegendő lehetett volna például az egyszerű kézfogás is, vö. Gal 2,9.) Miért nem kaphatták meg a hívők már korábban, a megkeresztelkedésük alkalmával, a Szentlelket? Miért volt fönntartva a Szentlélek megadása az apostoloknak? Ezen kívül már a korai atyák is a bértmálással azonosítják az ApCsel-ben szereplő apostoli kézrátételt.

123 ApCsel 8,16k; 19,5k; Zsid 6,2.

szimbólumáról a keresztséggel összefüggésben. Valószínű azonban, hogy ez akkor még egyszerű metafora volt, nem tényleges rítus.<sup>124</sup> Az újszövetségi helyek ezen kívül még megjelölésről-megpecsételésről (σφραγίζομαι)<sup>125</sup> és megerősítésről (βεβαιώω, βεβαιώσις)<sup>126</sup> beszélnek.

Nyugaton inkább a kézfeltétel maradt hangsúlyos, míg Keleten a *müronnal* (vagyis krizmával) való megkenés. „Mivel azonban a keresztség beteljesedését a püspököknek akarták fönntartani, Nyugaton szokásba jött, hogy a két szentség kiszolgáltatását időben elválasztották egymástól. Keleten a két szentséget együtt tartották; a keresztelő pap bérml.”<sup>127</sup>

Tertullianus, bár egységes szentségi cselekmény-sorozatról számol be, világosan elkülöníti a bűnöktől való megtisztulás és a Szentlélek elnyerésének mozzanatát:

Nem mintha már a keresztvízben megkapnók a Szentleket, hanem a vízben az angyal közreműködésével megtisztulunk (*in aqua emundati*) és így a Szentlélek befogadására előkészülünk (*spiritui sancto praeparamus*).<sup>128</sup>

Az afrikai író tanúsága szerint a keresztvízből kilépőket előbb a megszentelt olajjal kenték föl,<sup>129</sup> majd kézfeltétellel nyerték el a Lelket.<sup>130</sup> Tertullianus a Szentlélek ajándékozását nem annyira a krizmásához, mint inkább a kézfeltételhez kapcsolja. A megáldott olajjal történő felkenést az ószövetségi papi fölkenéssel és a Krisztus névvel hozza összefüggésbe. Fontos megjegyezni, hogy bár Tertullianus különböző mozzanatokat (alámerülés a vízbe, krizmásó, megjelölés a kereszttel, kézfeltétel) különít el, amelynek sajátos hatásokat is tulajdonít,<sup>131</sup> ezeket a cselekményeket mégis az egyetlen, egységes keresztség elemeinek tekinti. Ez az ószövetségi példákból is kitűnik. Ahogyan Isten felke egykor a „vizek felett

124 R. MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Schöningh, Paderborn 2001, 85. „Ob die Salbung zur Taufe od. zur F[irmung] gehörte, ist wahrscheinlich gar keine sinnvoll stellbare Frage.” (P. FRANSEN, art. *Firmung* 1489.)

125 2Kor 1,22; Ef 1,13; 4,30.

126 2Kor 1,21.

127 KEK 1290. Keleten a papok általi bérmlás a IV. századtól válik gyakorlattá. Vö. BABOS I., *A szentségek általában – Keresztség és bérmlás* (TKK III/5), Róma 1975, 153.

128 *Bapt.* VI,1. Vanyó Lászlóé (ÓI 12,174) helyett ezúttal Kűhár F. fordítását részesítettem előnyben [TERTULLIÁN, *A keresztségről*, in *Az ősegyház szentségi élete* (KR 9) (ford., bev. és magy. KÜHÁR F.), Szent István Társulat, Budapest 1944, 30–64].

129 *Bapt.* 7. Ekkor még az olajat nem keverték balzsammal (KÜHÁR, *Az ősegyház szentségi élete* 24); Tertullianus egyszerűen csak *unctiōt* mond.

130 *Bapt.* 8.

131 „Így bár rajtunk is testet olajoz a kenet, de lelkünknek van hasznára; mint ahogy a keresztvízbe merülés testi tényének is megvan a lelki hatása, hogy bűneinktől megszabadulunk.” (*Bapt.* 8,2) „Sed et caro abluitur ut anima emaculetur, caro unguetur ut anima consecratur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede quas opera coniungit.” (*De resurrectione carnis* 8,3; CCL 2,931.)

lebegett<sup>132</sup>, úgy pihen meg most a Szentlélek a keresztvíz fölött.<sup>133</sup> Az első latin teológus ezért nem mondaná azt, hogy a krizmáció vagy a kézföltétel „a keresztség után” történik, hiszen annak részét képezi; ehelyett így fogalmaz: „Azután, hogy kiléptünk a keresztvízből...”.

A *Traditio apostolica* már több megkenést is említ.<sup>134</sup> A keresztség előtt a katekumeneket az exorcizmus olajával<sup>135</sup> kenték meg. Az újonnan alámerítetteket előbb a keresztelő pap kente meg krizmával, majd a püspökhöz vezették, aki kiszolgáltatta a bérmálás hármasszentségi jelét (kézföltétel, megkenés a „hálaadás olajával”, megjelölés a kereszt jelével).<sup>136</sup> A bérmálás tehát a püspököknek volt fenntartva, a „hálaadás olaja” kifejezés pedig arra utalhat, hogy a kenet anyaga fölött olyan áldást végeztek, amelyet párhuzamba lehet állítani az eucharisztikus adományok fölött végzett epiklézissel.<sup>137</sup> Cornelius pápa Phabioszhoz írt levéltöredéke szerint a szükségkeresztségben részesült beteget gyógyulása után a püspökhöz kellett vezetni, hogy megpecsételéstől megkapja a Szentlelket.<sup>138</sup> Az elvirai zsinat ezt a korábban is alkalmazott szabályt két kánonban rögzíti.<sup>139</sup>

Szent Ciprián a Jn 3,5 alapján már két szentségnek nevezi a keresztséget és bérmálást.<sup>140</sup> Karthágó püspöke ezen kívül még az ApCsel 8,14–17-re hivatkozik, mint szabályra, amelyet követve a már megkereszteltek az előljárók (püspökök) kézföltétele révén nyerik el a Szentlelket.<sup>141</sup>

132 Ter 1,2.

133 *Bapt.* 8,3.

134 „L’Afrique connaissait l’onction postbaptismale seule, tandis que la Syrie ne connaissait à l’origine que celle qui précède la baptême. La Tradition apostolique connaît les deux onctions, et même la seconde est dédoublée: commencée par le prêtre, elle est achevée par l’évêque qui oint la tête du candidat” (B. BOTTE, *Introduction* in SC 11bis, 29)

135 *Trad. ap.* 21; ÓÍ 5,94; SC 11bis,54.

136 Uo. (ÓÍ 5,95). A kézföltétel, krizmáció és megjelölés sorrendje eltér a Tertullianusnál mondottaktól.

137 „The term *eucharistia* was understood as a consecration that, in Jerusalem, was effected by an epicletic prayer comparable to the epiclesis of the Mass.” R. CABIÉ – A. G. MARTIMORT, *The Church at Prayer. The Sacraments*, Vol. III, Liturgical Press, Collegeville 1988, 37. Vö. még KERESZTY R., *A Bárány menyegzője*, Szent István Társulat, Budapest 2008, 88 is.

138 „[Novatianus] ... az ágyon ... kapta meg leöntéssel a keresztséget ... . Amikor azonban a betegség elmúlt, nem részesült a többi szertartásban, amiben az egyház szabálya szerint részesednie kellett volna, és nem kapta meg a püspöktől a megpecsételést. Márpedig ha ezekben nem részesült, hogyan részesülhetett volna a Szentlélekben?” EUSZÉBIOSZ, *Hist. eccl.* 6, 43,14–15; ÓÍ 4,292.

139 38., 77. kán.: DH 120.121; ÓÍ 5,255.264.

140 *Epist.* 73,21: CSEL 3/2, 795.

141 „et idcirco qui legitimum et ecclesiasticum baptismi consecuti fuerant, baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo quod deerat id a Petro et Iohanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu inposita inuocaretur et infunderetur super eos spiritus sanctus. quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus inpositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur.” (*Epist.* 73, 9: CSEL 3/2, 784–5.)

Keleten a bérmálásról szóló tanítás, úgy tűnik, kissé lassabban bontakozik ki. Órigenész, Tertullianushoz hasonlóan, a vízben való alámerülést és a krizmációt egyaránt keresztségnek nevezi: „Megkereszteltek minket a látható vízben, és megkereszteltek minket a krizmával való megkenésben.”<sup>142</sup> Ugyancsak az észak-afrikai teológusával párhuzamos az a gondolat, mely szerint „mindazok, akiket a szent krizma balzsamával fölkenetek, pappá lettek”<sup>143</sup> (az egyetemes papság értelmében).

Amint láttuk, Jeruzsálemi Kürillosz külön beszédet szentel a bérmálásnak műsztagogikus beszédei sorában.<sup>144</sup> A *müron*nal való megkenés nem olyan határozatlan jelentésű, mint Tertullianusnál, hanem hangsúlyosan a Szentlélek kenetének jele. Ezzel szemben a kézrátételről és a kereszttel való megjelölésről egyáltalán nem tesz említést. Kürillosz olyannyira kiemeli a *müron* felett végzett epiklézist, hogy párhuzamot von az eucharisztia kenyérére való lélekhívással:

Csak vigyázz, ne nézd pusztá müronnak. Mert ahogyan az eukarisztia kenyere a Szent Lélek lehívása után már nem pusztá kenyér, hanem Krisztus teste, úgy ez a szent müron sem pusztá kenet, a lehívás után nem közönséges valami, mint gondolhatná bárki, hanem Krisztus kenete, a Szent Lélek jelenléte által istenségének eszköze lett. És a látható müronnal kenik meg a testet, de a szent és éltető Lélekkel szentelődik meg a lélek.<sup>145</sup>

A *müron*nal való megkenés a homlokon, majd – a keleti gyakorlat szerint – fülön, orron és mellkason történt.<sup>146</sup> A jeruzsálemi katekéta a Sátán elleni felvértezést is belefoglalja a szentség magyarázatába (noha már a keresztség előtti megkenés is ezt jelezte): „a szent keresztség után és a misztikus kenet után beöltözve a Szent Lélek fegyverzetébe álljatok ellen az ellenfél erejének”<sup>147</sup>. A keresztség és a „misztikus”, vagyis szentségi kenet (τὸ μυστικὸν χρίσμα) egymás utáni említése világossá teszi, hogy Kürillosz két önálló szentségnek tekintette a keresztséget és a bérmálást. A jeruzsálemi püspök sem mulasztja el az etimológiai rokonságra hivatkozást, miszerint a „keresztény” (krisztusi) névre a krizmáció jogosít fel.

Vak Didümosz szerint az eretnekségből érkező megtérteket krizmával kell megkenni, és ez a püspöknek van fenntartva.<sup>148</sup>

142 *In Rom. comm.* 5,8: PG 14,1038C. Valószínű, hogy Órigenész az 1Kor 10,2-t tartotta szem előtt.

143 „Omnes enim quicunque unguento sacri chrismatis delibuti sunt, sacerdotes effecti sunt” (*In Lev. hom.* 9,9: PG 12,521C).

144 *Myst.* 3: ÓÍ 19,337.

145 *Myst.* 3,3; ÓÍ 19,339. A *Trad. ap.* a „hálaadás olajáról” szól, ami az eucharisztikus epiklézist juttatja eszünkbe. Kürillosz viszont már explicit módon párhuzamba állítja az olaj és az eucharisztikus adományok fölött végzett epiklézist.

146 Ehhez járulhat még Keleten a szem, száj, kéz, láb megkenése is (vö. R. BERGER, art. *Bérmálás*, in *Lelkipásztori liturgikus lexikon*, Vigília, Budapest 2008, 52).

147 *Myst.* 3,4: ÓÍ 19,339.

148 *Trinit.* II,15: PG 39,720A–721A.

## 1.4 Eucharisztia

### 1.4.1 *Didakhé*

A 12 apostol tanítása a legősibb ránk maradt egyházi rendtartás. Valószínűleg a II. század első felében keletkezett Szíriában.<sup>149</sup> Igen fontos dokumentum az eucharisztia ünneplésével kapcsolatban, értelmezése körül ugyanakkor súlyos kérdések merültek fel. Mi az oka annak, hogy a *Didakhé* két ízben is (9–10. és 14. fej.) foglalkozik az eucharisziával? Hogyan lehetséges, hogy hiányoznak belőle az alapító szavak és Jézus szenvedésének földidézése? A különféle vélemények és a kutatás történetének ismertetésére most nincs mód, ezért csak a jelen állás szerint mértékadó eredményeket összefoglalására szorítkozom. Úgy tűnik, hogy a 9–10. fejezetben egy kezdetleges anafórát (E. Mazza *paleo*-anafórának nevezi) találunk, mely a zsidó asztali áldások és a keresztény anaforák közötti átmeneti állapotot tükrözi.<sup>150</sup> Ebben a fázisban az eucharisztia ünneplése és az agapé még nem vált el egymástól. A szóban forgó két fejezet szövege a következő (az előírt imádságokat félkövér betű jelzi, a többi szövegrész pedig rubrika):

- 9.1 Az eukharisziáról a következőket, így végezzétek:
- 9.2 először a kehely fölött:  
**Hálát adunk Néked Atyánk a Te szolgádnak, Dávidnak szent szőlőjéért,  
 melyet megismertettél velünk szolgád, Jézus által!  
 Dicsőség néked mindörökké!**
- 9.3 A kenyértörésről pedig a következőképpen:  
**Hálát adunk néked, Atyánk, az életért és tudásért,  
 melyet kinyilatkoztattál nekünk a Te szolgád, Jézus által.  
 Dicsőség néked mindörökké!**
- 9.4 **Ahogy e kenyértörések szét voltak szóródva a hegyeken és eggyé váltak  
 összegyűjtve, úgy gyűljön össze egyházad királyságodban a föld határaitól!  
 Mert tiéd a hatalom és dicsőség Jézus Krisztus által mindörökké!**
- 9.5 Ne egyék és ne igyék az eukharisziákból senki más,  
 csak az, aki meg van keresztezve az Úr nevére!  
 Erről mondta ugyanis az Úr: ne dobjátok a szentet a kutyák elé (vö.: Mt. 7,6).
- 10.1 Miután pedig beteltetek, így adjatok hálát: (Dt 8,10, vö. Lk 22,20)
- 10.2 **Szent Atyánk, hálát adunk néked szent nevedért,  
 melynek sátrát szívünkben ütötted fel, a tudásért és hitért és halhatatlanságért,  
 melyet kinyilatkoztattál nekünk a Te szolgád, Jézus által!  
 Dicsőség néked mindörökké!**

149 L. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, Aschendorff, Münster 1987, 333. W. RORDORF, *La Didachè*, in uő., *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Beauchesne, Paris 1976, 8.

150 E. MAZZA, *The celebration of the Eucharist: the origin of the rite and the development*, Liturgical Press, Collegeville 1999, 36; VANYÓ L., *Bevezetés* 98; W. RORDORF, *La Didachè* 7.



- 10.3 **Mindenható Uralkodónk, ki mindent nevedért teremtetél**  
(vö. Bölcs 1,14; Sir 18,1; 24,8; Jel 4,11; Ef 3,9; Zsid 3,4),  
**ételt és italt adtál az embereknek, hogy élvezzék,**  
**nekünk pedig lélek szerinti ételt és italt adtál, és örök életet Szolgád által!**
- 10.4 **Mindenekelőtt azért adunk hálát néked, mert hatalmas vagy!**  
**Dicsőség néked mindörökké!**
- 10.5 **Emlékezzél meg, Uram, egyházadról,**  
**hogy szabadítsd meg őt minden gonosztól és tedd tökéletessé szereteteden,**  
**és gyűjtsd össze a négy szél irányából** (vö.: Mt. 24,31)  
**a megszenteltet országodba, amit neki készítettél!**
- 10.6 **Jöjjön a kegyelem, és múljon el e világ!**  
**Hozsanna Dávid Istenének!** (vö.: Mt. 21,9 és 15).  
**Aki szent, jöjjön, aki nem az, térjen meg! Maran athá! Ámen!**
- 10.7 A profétáknak engedjétek meg, hogy hálát adjanak, amennyiben akarnak.<sup>151</sup>

A tekintetben teljesen egyetértenek a kutatók, hogy a 9–10. fejezetben ismertetett szertartás alapvetően a zsidó ünnepi lakomák menetét követi, a következő módon:<sup>152</sup>

1. *Qiddus* (külön áldásforma előbb a bor, majd a kenyér fölött, a kenyér megtörése és kiosztás). (9. fejezet)
2. Étkezés.
3. *Birkat ha-Mazon* (újabb kehely-rítus, hosszabb hálaadással). (10. fejezet)

A továbbra is vitatott kérdés viszont az, hogy az immár keresztény formára alakított *Qiddus* és a *Birkat ha-Mazon* közötti elfogyasztott étkezés agapé volt-e, vagy maga az eucharisztia ünneplése. Úgy tűnik ugyanis, hogy az eucharisztikus lakomára való meghívás kétszer is szerepel: először a 9.5-ben, majd utalásszerűen a 10.6-ban is.

J. Betz<sup>153</sup> és W. Rordorf szerint a 9–10. fejezetben szereplő imádságokat mind az asztalnál végezték. Értelmezésük szerint 9.5 az agapéra, 10.6 pedig az eucharisztia vételére való meghívás volt. Ennek megfelelően a *Didakhé*ban közölt asztali áldások nem alkotnak voltaképpen eucharisztikus imádságot, hanem csupán az azt megelőző kezdetleges prefációt.<sup>154</sup> E kutatók szerint tehát a tulajdonképpen eucharisztikus lakomára csak a 9–10. fejezet hálaadásai után került sor.<sup>155</sup> Ennek menetét nem közli a *Didakhé*, és az sem világos, hogy az agapé után az eucharisztia ünneplésére továbbra is az asztalnál került-e sor, vagy pedig egy másik teremben. J. Betz magyarázatának előnye, hogy választ ad arra a kérdésre, hogy miért hiányoznak az alapítás szavai (és általában a Jézus halálára való emlékezés) a *Didakhé* szövegéből.

<sup>151</sup> ÓÍ 3,97–98.

<sup>152</sup> L. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit* 339. A zsidó ünnepi lakoma menetéről és a *Didakhé*ban közölt szertartással való összevetéséről részletesebben I. E. MAZZA, *The celebration of the Eucharist*, 15–18.29.

<sup>153</sup> J. BETZ, *Die Eucharistie in der Didachè*, in *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 11(1969), 10–39.

<sup>154</sup> W. RORDORF, *La Didachè* 18.

<sup>155</sup> „[D]ans les chapitres 9 et 10 de la *Didachè*, il ne s’agit pas proprement d’une liturgie d’eucharistie, mais de prières prononcées à table et précédant l’eucharistie elle-même. Telle est d’ailleurs l’opinion la plus communément admise aujourd’hui”. (W. RORDORF, *La Didachè* 13)

A másik értelmezés viszont abból indul ki, hogy a 9.5 szövegrész a tartalmát tekintve nem agapéra, hanem az eucharisziára szólító meghívásnak tűnik.<sup>156</sup> Ennek megfelelően a 9. fejezet utáni étkezés valódi eucharisztikus lakoma volt, a *Birkat ha-Mazon* pedig áldozás utáni hálaadás.<sup>157</sup> Az elmélet elismeri, hogy a 10.6 eredetileg a *communio*-ra való meghívás lehetett, de úgy tartja, hogy elveszítette eredeti értelmét, és az áldozás utáni hálaadás része lett. A liturgia további fejlődéséről pedig feltételezi, hogy az itt szereplő imádságok egy későbbi fejlődés során kerültek át a prefációba.

A 14. fejezet útmutatásai egy későbbi redaktortól származnak, aki szükségesnek látta a 9–10. fejezetekben leírtakat kiegészíteni. Itt pontosítja, hogy az eucharisziát vasárnap kell ünnepelni, és kölcsönös kiengesztelődésnek és bűnvallomásnak kell megelőznie. Figyelemre méltó Malakiás jövendölésének idézése is ezen a helyen, mely bizonyítja az eucharisztikus lakoma áldozatként való fölfogását.<sup>158</sup> A Didakhé jelentős hatással volt a későbbi liturgikus fejlődésre, szövegét átdolgozott formában a *Constitutiones apostolicae* is tartalmazza.<sup>159</sup>

#### 1.4.2 Antiokhiai Szent Ignác

Antiokhiai Szent Ignác vértanú hét levelét igen gazdag eucharisztikus szellemiség járja át. „Ignác számára az eucharisztia jelentőséggel bírt az egyház egysége és egyetemessége, Krisztus embersége és istensége, továbbá a keresztény lelkiesség szempontjából, azonkívül a vértanúság jelentésének vonatkozásában is.”<sup>160</sup> Bizonyos, hogy tanításának kiforrásában meghatározó volt személyes élethelyzete, helyesebben élet és halál között feszülő állapota. A püspök úgy éli meg vértanúságát, mint a Pap-Krisztus áldozatával való tökéletes azonosulást.

156 L. WEHR (*Arznei der Unsterblichkeit* 339) és H. MOLL (*Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Hanstein, Köln 1975, 107) fölsorolják a két nézet mellett lehetséges érveket. L. még F. DÜNZL, *Herrenmahl ohne Herrenworte? Eucharistische Texte aus der Frühzeit des Christentums*, in W. HAUNERLAND (szerk.), *Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie*, Echter, Würzburg 2005, 50–72 is.

157 F. DÜNZL szerint az eucharisztia ünneplésének mai formáját nem szabad prekoncepciónak tekinteni, amikor ennyire korai szöveget vizsgálunk. Hivatkozik a Szentszék által is jóváhagyott „Addai és Mari” keleti (asszír) eucharisztikus imádságra, amely szintén nem tartalmazza kifejezetten az alapító szavakat. (F. Dünzl, *Herrenmahl* 68.)

158 L. Wehr szerint a θυσία nem vonatkozhat Krisztus keresztáldozatára, mert a közösség hálaadó imádságáról van szó (θυσία ὑμῶν). Mindazonáltal hozzáfűzi, hogy Ignác nem csak az imádságot, hanem az egész cselekményt beleérti az áldozatba. Az újszövetségi üdvközségnek is szüksége van áldozatra, amely az ószövetségi helyébe lép. (WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit* 336–337). H. Moll ennél némileg tovább megy: „Nach Did 14,1–3 besagt θυσία καθάρα die durch die gemeinschaftliche Exhomologese gereinigte, super panem gesprochene eucharistische Danksagung, die an die Opfergabe sinnbildlich geheftet bleibt.” (H. MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie* 115.)

159 *Const. ap.* VII, 25: SC 336,53–57.

160 E. LA VERDIERE, *The Eucharist in the New Testament and the early church*, Liturgical Press, Collegeville 1996, 152.

Ahogy Krisztusét, úgy képletesen saját élet-áldozatát is liturgikus cselekményként látja.<sup>161</sup> Helyzete meghívott pap-vértanúként ugyan speciális, azonban az egységbe gyűlt hívekre is úgy tekint, mint akik kultikus közösséget alkotnak.<sup>162</sup>

Ignác már magától értetődő természetességgel technikai értelemben használja az εὐχαριστία szót.<sup>163</sup> a kifejezés jelentheti magát a szentmisét vagy a szent színeket is. Csupán egyetlen helyen lehet még számolni a szó eredeti, „hálaadás” jelentésével is.<sup>164</sup> A liturgikus összejövetelekre Ignác az εὐχαριστία mellett több más kifejezést is használ.<sup>165</sup>

A levelek központi témája az egység. Ennek végső forrása a szentháromságos Isten egysége: amint a Fiú egységben áll az Atyával a Szentlélekben, ugyanígy kell egységben állniuk, az egyház hierarchikus rendje szerint, a híveknek a püspökkel, a presbiterekkel és a diakónusokkal. Az egyház egysége az egységet képviselő püspök által bemutatott egy eucharisztia keresztül valósul meg.<sup>166</sup>

Az antiokhiai püspök a doketisták tanításával a megtestesülés realizmusát és az Úr testének eucharisztikus realizmusát állítja szembe: a szentségi színeket szó szerint azonosítja Krisztus testével és vérével.<sup>167</sup> Az inkarnáció és a szakramentum közötti folytonosságot Ignác szóhasználata is megerősíti, aki Szent Jánoshoz hasonlóan Krisztus Testét következetesen σάρξ-nak, nem pedig σῶμα-nak nevezi.<sup>168</sup> A valóságos jelenlétbe vetett hit azonban nem akadályozza Ignácot abban, hogy az eucharisztikus színekben igen gazdag szimbolizmust is lásson. Tanításában a realizmus és szimbolizmus kölcsönösen feltételezik és magyarázzák egymást. A realizmus nélkül ugyanis a szimbolizmus elveszítené alapját,<sup>169</sup> a szimbolizmus

161 Vö. *Rom.* 2,2; 4,1. „Le martyre apparaît donc à Ignace comme une offrande liturgique et communautaire, car la communauté s’y associe, en chantant l’anaphore d’action de grâces ; et elle en tire bénéfice, car c’est pour elle que le martyr s’immole : son sacrifice devient – comme l’Eucharistie – une source de salut pour l’Église.” (G. BARDY, *La vie spirituelle d’après les pères des trois premiers siècles*, t. I., Desclée, Tournai 1968, 86.)

162 Vö. *Magn.* 7,2.

163 „Wir haben es also bei dieser Begriffsbildung nicht mit einer Eigenleistung des Ign[atius] zu tun. Die Bedeutung »εὐχαριστία = Herrenmahl« war Ign[atius] schon geläufig.” (L. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit* 83.)

164 Az *Eph.* 13,1 érthető az eucharisztikus ünneplésre vagy egyszerűen a hálaadásra is – utóbbi esetben az egymás mellett szereplő két kifejezés (εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν) közel azonos jelentéssel bír. Én az előbbi értelmezést részesítem előnyben (vö. VANYÓ L., *Bevezetés* 100; R. JOHANNY, *Ignace d’Antioche*, in Rordorf, *L’eucharistie des premiers chrétiens* 56.). Hasonló buzditást találunk a *Polyc.* 4,2-ben is, ahol az összejövetelet nem εὐχαριστία-nak, hanem meglepő módon συναγωγή-nak nevezi, annak ellenére, hogy a levelekben ismételtén föllép a judaizáló tendenciákkal szemben.

165 συναγωγή (*Polyc.* 4,2); ἐπὶ τὸ αὐτό. (*Eph.* 13,1; *Phil.* 6,2. Vö. *ApCsel.* 2,1).

166 Vö. *Phil.* 4.

167 *Smyrn.* 7,1. J. C. HEDLEY írja: „If the Holy Eucharist were natural Bread, and only symbolized the Body of the Lord, the Eucharist could never be adduced as a proof of the reality of Christ’s Body.” (*Holy Eucharist*, Kessinger Publishing, h. n. 2003<sup>5</sup>, 25)

168 L. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit* 134–135.

169 Vö. *Trall.* 8,1; *Rom.* 7,3; *Phil.* 5,1; *Smyrn.* 12,2. G. BARDY helyesen állapítja meg: „Il est vrai que saint

viszont elősegíti, hogy a szentség gyümölcsöt teremjen a hívek életében.<sup>170</sup> Nem tagadható viszont, hogy az ignáci szimbolizmus olykor homályos értelmű; csak a levelek alaposabb elemzése után világosodik meg némileg előttünk, milyen alapon azonosítja Ignác például az eucharisztikus színeket a teológiai erényekkel.<sup>171</sup> De arra is találunk példát, hogy nem derül ki: vajon az „Úr testére” való hivatkozás magában foglal-e valamilyen, az eucharisziára való célzást, vagy kizárólag a megtestesülésre vonatkozik.<sup>172</sup>

L. Wehr<sup>173</sup> és W. R. Schoedel<sup>174</sup> is kiemelik, hogy az eucharisztia Ignác számára az üdvösség elnyerésének és jelen életbeli megtapasztalásának eszköze. Az átváltoztatott kenyeret a „halhatatlanság orvosságának” (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν) nevezi.<sup>175</sup> A φάρμακον és ἀντίδοτος orvosi műszavak. Az ἀθανασίας φάρμακον szókapcsolat a pogány világban elterjedt kifejezés volt.<sup>176</sup> Használata L. Wehr szerint talán a vallási konkurencia (a pogány kultikus étkezések) elleni föllépésként értékelhető.<sup>177</sup>

Szt. Ignác az eucharisztikus ünneplést egyértelműen áldozatnak tartja, melyet egyedül a püspök vagy megbízottja mutathat be.<sup>178</sup> „Közvetett módon Ignác azáltal is tanúsítja az eucharisztia Jézus halálával való lényegi összetartozását, hogy saját vértanúságát, melyet Jézus szenvedéstörténetének követéseként fog fel, eucharisztikus vonásokkal ábrázolja.”<sup>179</sup>

---

Ignace emploie volontiers les symboles ...: mais le symbole ... suppose (la réalité) comme l'indispensable condition de sa valeur. La sang du christ est l'amour incorruptible; la chair du Seigneur est la foi; tout cela est vrai; mais ce ne le serait plus si la chair et le sang n'étaient pas d'abord le support réel qui donne tout leur sens aux symboles.” (G. BARDY, *La vie spirituelle* 81)

170 Vö. P.-Th. CAMELOT art. *Ignace d'Antiochie*, in DSAM, t VII/2, Beauchesne, Paris 1971, 1250–1266, különösen 1261–1262.

171 G. BARDY (uo. 81) erre a következő példákat említi: „Ti azonban a szelídlelkűségbe öltözve teremtsétek újjá magatokat a hitben, mely az Úr teste, és a szeretetben, mely Jézus Krisztus vére.” (*Trall.* 8,1: ÓÍ 3,177–178. Vö. *Rom.* 7,3 is.) „Üdvözlöm az Istenhez méltó püspököt és presbitériumot, a velem együtt szolgatárs diakónusokat, külön-külön és mindenkit együtt, Jézus Krisztus nevében, testében és vérében, szenvedésében, valamint testi és Lélekben való feltámadásában, Isten és a ti egységetekben.” (*Smyrn.* 12,2).

172 „Ha valaki az Úr teste iránti tiszteletből meg tud maradni szüzességben, maradjon meg, de ne dicsekedjék!” (*Polyc.* 5,2) Az „Úr teste iránti tisztelet” minden bizonnyal elsősorban a Mester szüzi életállapotának megtisztelését jelenti ugyanezen életmóddal. De esetleg elképzelhető az is, hogy, amint a vértanúk közvetlenebb kapcsolatba lépnek Jézus eucharisztikus áldozatával, hasonlóan közelebb kapcsolatot éltek át a szűzek is lelki vértanúságuk révén.

173 „Die Eucharistie wird mit Heilserwartungen verknüpft; dieses Heil wird „Leben” oder „Unsterblichkeit” genannt.” (L. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit* 368; vö. 371–372 is.)

174 „The eucharist ... serves as the focus for a sense of the presence of saving power in the christian community.” (W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Fortress, Philadelphia 1985, 21.)

175 *Eph.* 20,2.

176 L. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit* 107–108.

177 L. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit* 372.

178 Vö. *Eph.* 5,2; *Trall.* 7,2; *Phil.* 4; *Smyrn.* 8,1.

179 J. BETZ, *Die Eucharistie in der Didachè* 184.

Saját vértanú-áldozatával kapcsolatban számos kifejezést használ: περίψημα<sup>180</sup>, ἀγνίζομαι<sup>181</sup>, ἀντίψυχον<sup>182</sup>, σπονδίζομαι<sup>183</sup>. Jellegzetes az is, hogy míg Szt. Pál az eucharisztia asztalát τράπεζα-nak nevezi, addig Ignác mindig θυσιαστήριον-ról beszél.<sup>184</sup> Mielőtt azonban kőoltárra gondolnánk, szem előtt kell tartani, hogy az I–II. században egy materiális oltár megléte a keresztény kultikus helyen meglehetősen idegennek hatott.<sup>185</sup>

### 1.4.3 Órigenész

Órigenésznek az eucharisziáról szóló tanítása szervesen teológiai rendszerébe illeszkedik. Az alexandriai író az eucharisztia kenyérében is τύπος-t, σύμβολον-t lát, amely magasabb rendű valóságra mutat rá. A Máté-evangéliumhoz írt kommentárjában egyenesen τυπικὸν καὶ συμβολικὸν σῶμα-nak nevezi a szentséget. Többek között e szavak használata miatt kétségek merültek fel azzal kapcsolatban, hogy Órigenész vallja-e a valóságos jelenlétet Krisztus szentségi testében.<sup>186</sup> Hasznos lesz ezért figyelmesen szemügyre venni a szóban forgó szövegrészt:

[A]z „Isten Igéje és kérő ima által” («διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως») megszentelt kenyér (τὸ ἀγιαζόμενον βρῶμα) is, ... a fölötté elvégzett imádságnak (κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν) megfelelően, a „hit mértéke szerint”, hasznára válik és szemlélődés tárgya lesz annak az értelemnek (νοῦς), mely a hasznosra tekint; nem a kenyér anyaga (ἡ ὕλη), hanem a fölötté kimondott Ige (ὁ ἐπ’ αὐτῷ εἰρημένος λόγος) az, amely használ annak, aki az Úrhoz nem méltatlanul (μὴ «ἀναξίως» τοῦ κυρίου) eszi. Ennyit tehát a képi és szimbolikus kenyérről (περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος).<sup>187</sup>

Nyilvánvaló, hogy Órigenész ezen a helyen a szentséget vevő felkészültségének szerepét (*opus operantis*) akarja hangsúlyozni egyfajta hamis, mágikusan felfogott szentségi automatizmussal szemben.<sup>188</sup> De szavaiból az is kitűnik, hogy a jótéteményt – egyes protestáns értelmezésekkel szemben – nem maga a szentséget vevő *hite* hozza létre, hanem a

180 Eph. 8,1. A περίψημα szó jelentése: „szemét”, „söpredék” (vö. Tób 5,19; 1Kor 4,13). „Gli ateniesi, per evitare le calamità pubbliche, annualmente gettavano un criminale nel mare come offerta a Poseidone; così il termine era usato per un’offerta espiatoria, per un riscatto, per la salvezza di un bambino, e per un uomo che subisce delle prove per la salvezza degli altri.” (<http://www.laparola.net/vocab/parole.php?parola=per%85yhma>. Utoljára ellenőrizve: 2013.04.26)

181 Eph. 8,1; Trall. 8,3.

182 Eph. 21,1.

183 Szent Pál is használja a σπένδω igét a 2Tim 4,6-ben.

184 Phil. 4; Magn. 7,2; Eph. 5,2; Trall. 7,2.

185 H. MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer* 101–102.

186 „Doubts have been raised about Origen’s adherence to the reality of the eucharistic presence. ... Origen never challenges the reality of the eucharist.” [P. JACQUEMONT, *Origen, in The Eucharist of the Early Christians* (szerk. W. Rordorf), Pueblo, New York 1978, 183–193. Francia eredeti: *Origène, in L’eucharistie des premiers chrétiens* (szerk. RORDORF, W.), Beauchesne, Paris 1976, 177–186.]

187 *In Matth. comm.* 11,14: PG 13,949B–952A; GCS X,58,8k. A fordítás enyém.

188 „Le sanctification opérée par le Corps du Christ n’a rien d’automatique, de magique. Elle suppose de la part de celui qui reçoit le sacrement une attitude vraie, cohérente avec ce que le sacrement signifie.” (P. JACQUEMONT, *Origène* 181.)

megszentelő imádság (vagyis az epiklézis) és az eucharisztia anyaga fölött elhangzó Ige (vagyis az alapítás szavai). Az elnyert kegyelem a befogadó hitével arányos. A kettős tagadás („nem méltatlanul”) emellett azt is sugallja, hogy a gyümölcsöző vételhez elegendő, ha a szentséghez járuló a kegyelem állapotában van.

Az idézett hely persze önmagában nem ad elégséges magyarázatot minden felmerülő kérdésre és azokra a (látszólagos vagy valós) ellentmondásokra, amelyek más idézetekkel való összevetésből adódnak.<sup>189</sup> Ami a különbségeket illeti, H. de Lubac kiemeli, hogy Órigenész a szentség „szellemi” olvasatát csak a „haladók” számára fedte fel, míg a kezdőkhöz fordulva a szokásos módon szólt az Úr Testéről<sup>190</sup>. Ennél azonban lényegesen fontosabb az a metafizikai felfogás, amelyet Órigenész szimbolizmusa mögött találunk. A platóni részesedéstan értelmében ugyanis az őskép valóságos módon jelen van a képmásban.<sup>191</sup> „A szimbólum Órigenész filozófiai-teológiai nyelvében (amely ilyen tekintetben nem érthető a mi esztétikai szóhasználatból kiindulva) olyan valóságot takar, amely érzékileg megtapasztalható »jele egy másik, természetfeletti valóságnak«<sup>192«193</sup> A platonizáló filozófus számára tehát a „képi” vagy „szimbolikus” szó nem a mai, köznyelvi értelemben értendő; így nem jelenti azt, hogy „nem valóságos”, hanem a reálszimbólum értelmében magyarázandó.<sup>194</sup> Az, hogy Órigenész a konszekrációt valóságos átalakulásnak tartja, kitűnik például a következő sorokból:

Mi azonban a mindenség Teremtőjének adunk hálát (εὐχαριστοῦντες), és az adományokért történő hálaadás és imádság kíséretében (μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς) esszük kenyerünket, úgyhogy ez az imádság révén (διὰ τὴν εὐχὴν) egyfajta szent testté válik, és megszenteli azokat, akik helyes szándékkal fogyasztják (σῶμα γενομένου ... ἁγίον τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους).<sup>195</sup>

A Máté-evangéliumhoz írt kommentárjában Órigenész kiemeli az epiklézis és anamnézis szerepét, és ezzel rámutat arra, hogy az eucharisziát minőségileg más valóságnak

189 Egy további meghökkenítő megállapítása Órigenésznek: „Οὕτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν, παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεῦξαι ἄρτου, «ὡστερούμεθα» ἁγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν «περισσεύομεν» ἁγαθῷ τι.” (*In Matth. comm.* 11,14: PG 13,949A.)

190 Vö. H. de LUBAC, *Histoire*, 356.358.

191 Vö. R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes* 371.

192 *In Joh. comm.* 13,64: SC 222,64.

193 R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes* 365. Ezt az értelmezést jól alátámasztja például a következő szókapcsolat: ἐν τῷ ἄρτῳ κρείττονος δυνάμεως (*In Joh. comm.* 32,309: SC 385,318).

194 „Das Brot ist »Symbol« für Übernatürliches“ (R. Göglér, *Zur Theologie des biblischen Wortes* 376.) Már Antiokhiai Ignácnál talákoztunk a szimbolizmus és realizmus együttesével. „Irénéusz korától kezdve az atyák írásaiban az antitüposz és annak rokon értelmű szavai, mint a szümbolon és eikon, illetve azok latin megfelelői, a figura és az imago Krisztusnak az eucharisziában való, áldozati jelenlétét jelző szakkifejezéssé váltak.” (KERESZTY R., *A Bárány menyegzője* 94.)

195 *Contra Celsum* 8,33. Magyarul: *Kelszosz ellen* (ford. SOMOS R.) 609. Órigenész itt is hangsúlyozza a helyes szándékot.

tartja, mint például az ószövetségi szentségi előképeket. Ezt a lényegi különbségtételt egy másik helyen kifejezetten is megfogalmazza.<sup>196</sup>

A szöveg értelmezésénél tehát Órigenész szándékát kell szem előtt tartani, aki a méltatlan áldozás ellen akar fellépni – talán nem mindig legszerencsésebb szentírási párhuzamokat választva. Mondanivalója ez: Nem az áldozásnak a pusztán materiális teljesítése váltja ki a kegyelmi hatást, hanem a szentség anyagának vételét az Ige lelki befogadásának is kísérnie kell. Látszólag ugyan ennek ellentmond Jézus kategorikus kijelentése: „Aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, annak örök élete van, és én feltámasztom őt az utolsó napon.” (Jn 6,54) A saját maga által fölvetett ellenvetésre az alexandriai exegéta egy másik, a negyedik evangéliumból vett kifejezéssel válaszol. Emlékeztet arra, hogy éppen János evangélista kapcsolja össze az ige és az eucharisztia kenyerét, amikor mindkettőt az „Élet Kenyerének” nevezi. Levonja következtetését: a méltatlanul áldozó csak látszólag, és nem valószínűsítően veszi magához az Élet Kenyerét.<sup>197</sup> Ha valaki az Igében nem fogadja magához Krisztust, akkor ezt a Kenyérben sem képes megtenni.

Az igével és az eucharisztia kenyerével való táplálkozás párhuzama visszatérő gondolat az alexandriai szentírási-magyarázó írásaiban.<sup>198</sup> Jól ismert például a következő szakasz, mely ugyancsak az ige befogadásának fontosságát emeli ki, de egyúttal tanúságot tesz az eucharisztikus színek iránti mélységes tiszteletről is:

Vallásotokból vett példákkal szeretnék figyelmeztetni benneteket: tudjátok, hiszen az isteni misztériumokban (*divinis mysteriis*) gyakran részt vesztek, hogy amikor az Úr Testét veszitek, milyen óvatosan és tisztelettel ügyeltek arra, nehogy lehulljon belőle valami, nehogy bármi is kárba vesszék a konsekrált adományból (*consecrati muneris*). Jogosan hiszitek, helyesen hiszitek így, ha hanyagságból lehullana belőle valami. De ha Testének védelmével kapcsolatosan – jogosan – ily nagy gonddal jártok el, hogyan gondolhatnátok, hogy kisebb véték volna Isten ígését elhanyagolni, mint az ő Testét?<sup>199</sup>

A Számok könyvéhez írt homíliájában az ige magunkba fogadását az áldozáshoz hasonlítja:

Nem csupán akkor mondható el, hogy Krisztus vérét isszuk, amikor a szentség vételekor (*sacramentorum ritu*) fogadjuk őt magunkba, hanem akkor is, amikor Igéit (*sermones ejus*) befogadjuk, amelyekben az élet van, ahogyan ő maga mondja: „Hozzátok intézett szavaim lélek és élet.” (Jn 6,63) Ő maga tehát az, aki megsebesült, akinek vérét isszuk, vagyis tanításának szavait befogadjuk.<sup>200</sup>

196 „Tunc in aenigmate erat manna cibus, nunc autem in specie caro Verbi Dei est verus cibus, sicut et ipse dicit, quia «Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.»” (*In Num hom. 7,2*: PG 12,613C.) A kiemelés enyém.

197 A méltatlan áldozás éppen azt jelenti, hogy a szentséget vevő bűnös állapota miatt nem képes lélekben egyesülni az Úrral, annak ellenére, hogy materiálisan magához vette Őt.

198 « Lorsque Origène insiste ainsi sur la Parole il ne s’agit pas seulement pour lui de rappeler qu’il ne faut pas séparer les deux tables de la Parole et du Pain ... Plus encore pour Origène c’est la Parole qui est Pain, qui est Corps du Christ. » (P. JACQUEMONT, *Origène* 183.)

199 *In Ex hom.* 13,3: PG 12,391AB; SC 321,386. A fordítás az enyém.

200 *In Num. hom.* 16,9: SC 29,334–335; PG 12,701BC. A magyar fordítás az enyém.

Az idézett szakasz már sejteni engedi, hogy Órigenész az eucharisziát az ószövetségi áldozatokat felváltó áldozatnak tartotta. A következő idézet ezt mutatja meg teljesen egyértelműen:

Amikor látod majd, hogy a pogányok hitre jutnak, egyházak épülnek, és az oltárokat nem ökrök vérével, hanem Krisztus drága vérével szentelik fel; amikor látod majd, hogy papok és levíták nem kecskék és bikák vérével, hanem Isten ígését szolgálják a Szentlélek kegyelme által, akkor majd meg kell állapítanod, hogy Mózes után Jézus kapta és nyerte el a vezérséget, nem Jézus (Józsue), Nun fia, hanem Jézus, az Isten Fia.<sup>201</sup>

L. Lies részletesen tanulmányozta Órigenész fölfogását és szóhasználatát az eucharisztia áldozatként való értelmezéséről.<sup>202</sup>

## 1.5 Rövid áttekintés a többi szentségekről

### 1.5.1 A bűnbocsánat szentsége

A keresztény ember bűnbánattartási lehetőségével kapcsolatban az apostoli kortól kezdve alapvetően abból indultak ki, hogy a keresztséggel elkezdett új élettel összeférhetetlen az, hogy a megkeresztelt ember bünt kövessen el.<sup>203</sup> Nyilvánvaló persze, hogy ez a megállapítás nem a mindennapi, hanem csupán bizonyos súlyos esetekre vonatkozott, amelyeknek a köre azonban nem volt pontosan behatárolva.<sup>204</sup> A mindennapi bűnöktől főképpen az irgalmasság cselekedeteivel, böjttel, illetve buzgó imádsággal lehet megszabadulni.<sup>205</sup>

201 *In Jos. hom.* 2,1: PG 12,833B–834A. A fordítás enyém. A görög nyelvben Józsue és Jézus neve azonos.

202 L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Tyrolia, Innsbruck 1982<sup>2</sup>, különösen 149–216.

203 ANTIOKHIAI SZT. IGNÁC, *Eph.* 4,2; 8,2; SZT. JUSZTINOSZ, *Apol.* I, 14: ÓÍ 8,73–74; *Dial.* 114,4: ÓÍ 8,278; TERTULLIANUS, *Bapt.* 15,3; ÓÍ 12,181–182. Bővebben l. H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3), Herder, Freiburg 1978<sup>2</sup>.

204 Órigenész például ezt írja: „In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus; ista vero communia, qua frequenter incurrimus, semper poenitentiam recipiunt, et sine intermissione redimuntur.” (*In Lev. hom.* 15,2: PG 12,561A.) A súlyos bűnök meghatározásában támpontot adtak Szt. Pál bűnlajstromjai.

205 RÓMAI KELEMEN, *1. Cor* 2,3; PSZEUDO-KELEMEN, *2. Cor.* 16,4. Órigenész – minden esetben konkrét szentírási helyekre hivatkozva – a bűnbocsánat elnyerésének következő módjait határozza meg: 1. keresztség, 2. mártíromság, 3. alamizna 4. másoknak való megbocsátás 5. bűnösök jó útra térítése 6. Isten iránti odaadó szeretet, 7. A papnak való bűnvallomás „kemény és nehéz” útja. (*In Lev. hom.* 2,4: SC 286,110; PG 12,416C–419C.) Az utolsóról ezt írja: „Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrimae suae panes die ac nocte, cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum et quaerere medicinam, secundum eum, qui ait: *Dixi: pronuntiabo adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei*”. (uo.) Órigenész, a pap általi bűnbocsánat útjának említésénél – számunkra meglepő módon – a Jakab levélre is hivatkozik (erre a betegek keneténél még visszatérek). Aranyzájú Szt. János: „Íme, bemutattuk a bűnbocsánat öt útját. Első a vétkeink elítélése, a második az, hogy megbocsátjuk embertársaink ellenünk elkövetett bűneit, a harmadik út az imádság, a negyedik az alamizsnálkodás, az ötödik az alázatosságban van.” (*De diabolo tentatore hom.* II,6: PG 49,263–264).



Mindenki felelős a többiek üdvösségéért,<sup>206</sup> imádkoznia kell a bűnösökért.<sup>207</sup> Gyakorolták a *correctio fraterna*-t,<sup>208</sup> a bűnvallomást (ἐξομολόγησις, ἐξαγόρευσις),<sup>209</sup> amely Jak 5,16 szerint kölcsönös módon történhetett a közösségben.<sup>210</sup> Erre jó példa a *Didakhé*ban említett, az eucharisztia előtt végzett közös bűnvallomás.<sup>211</sup> Méltatlan keresztény élet esetén a bűnös hívőt kizárhatták az eucharishtiában való részesedésből – abban a reményben, hogy jobb belátásra térvén, alkalmassá válik a visszafogadásra. A bűnbocsánat első időkre jellemző szentségi formája tehát az *excommunicatio* volt.

Ami az egyházi kiengesztelődés (*reconciliatio ecclesiastica*) szentségi cselekményét illeti, korábban különbséget tettek a nyilvános és a privát bűnbánattartás között. Ez a különbségtétel azonban több okból is félrevezetőnek és meghaladottnak látszik. Az ókeresztény kor bűnbánati praxisa ugyanis alapvetően nyilvános jellegű volt. Ez a publikus karakter azonban nem annyira magára a bűn megvallására vonatkozott, – hiszen ez történhetett privát módon, csupán a püspök előtt is –, hanem a bűnbánók (*ordo poenitentium*) látható elkülönülésében mutatkozott meg. A kiengesztelődésre váró hívőknek meghatározott módon távol kellett maradniuk a templomtól, a szentmisétől és az eucharishtiától, és bizonyos esetekben – pl. a római gyakorlat szerint –, sajátos bűnbánati ruhát is öltöttek. A vezeklési idő alatt a bűnbánók külső cselekedetekkel mutatták javulásukat, a közösség tagjai viszont imádkoztak értük. Helyzetük a katekumenekéhez volt hasonló. A kiengesztelődést második keresztségnek (második lehetőség a megtérésre: *poenitentia secunda*) tartották, a bűnbánattartás ideje egy második katekumenátus volt. A IV. századtól ez a hasonlóság már abban is megnyilvánult, hogy a nagybőjt nem csupán a keresztségre jelentkezők, hanem a bűnbánóknak a szentségekre való előkészületi ideje is lett.<sup>212</sup> A bűnbánattartás hosszú folyamatában a *reconciliatio* szertartása jelentette a csúcspontot, amikor a püspök ünnepélyes liturgia keretében visszafogadta a bűnbánókat az egyház közösségébe.

Igen elterjedt az a megállapítás is, hogy az antik bűnbocsánat egyszeri lehetőség volt. A hagyományos nézet szerint ez volt az eredeti egyházi gyakorlat, amely aztán később ismételhetővé vált. K. Rahner és Alszegehy Z. azonban felhívják a figyelmet arra, hogy ez a szigor inkább a II–III. századi egyház sajátos helyzetével magyarázható, vagyis nem az

206 PSZEUDO-KELEMEN, 2. *Cor.* 17,1–2.

207 RÓMAI KELEMEN, 1. *Cor.* 56,1. ANTIOKHIAI SZT. IGNÁC, *Smyrn.* 4,1.

208 RÓMAI KELEMEN, 1. *Cor.* 56,2.

209 RÓMAI KELEMEN, 1. *Cor.* 51,3; 52,1; PSZEUDO-KELEMEN, 2. *Cor.* 8,3.

210 P. ADNÈS, art. *Pnitence*, in DSAM, t. XII/1, Beauchesne, Paris 1984, 956–7.

211 *Didakhé* 4,17; 14,1.

212 A bűnbánók nagycsütörtökön járulhattak szentáldozáshoz.

eredeti állapotot tükrözi, hanem egy igen korai megmerevedés eredménye.<sup>213</sup> Az *excommunicatio* és *reconciliatio* mintájául szolgáló zsidó gyakorlat ugyanis nem ismert ilyen számbeli korlátozást. A keresztények számára azonban sürgető tényező volt a közeli parúzia várása, miközben az üldözések miatt a legszigorúbb fegyelemre volt szükség. E két körülmény meghatározó lesz a bűnbánati fegyelem egyházi szabályozásában.

Az *una poenitentia* tételének kialakulásában igen nagy szerepet játszhatott Hermász Pásztor.<sup>214</sup> Az apokaliptikus mű mindazonáltal nem kifejezetten az egyházi kiengesztelődést tartja szem előtt (bár kétségtelenül föltételezi), hanem inkább a bűnbánattartás szubjektív oldalát hangsúlyozza. A második penitencia egyediségét ezért nem valamiféle szentségtani szempont, hanem a közeli parúzia várása indokolta. Ennek ellenére műve mégis azt a hatást váltja ki, hogy a ismétелhetetlenséget az intézményesített bűnbocsánatra kezdik alkalmazni, akkor is, amikor az eredeti apokaliptikus szempont már nem érvényesült.<sup>215</sup> Így a *reconciliatio ecclesiastica* egyszeri mivolta különösen a nyugati egyházban,<sup>216</sup> Keleten pedig Alexandriában,<sup>217</sup> normatív gyakorlattá válik.

Az egyszeri lehetőség mindazonáltal nem jelentette azt, hogy a visszaeső bűnösök egyáltalán ne nyerhettek volna bocsánatot. Inkább az a vélemény alakul ki, hogy az egyház nem kapott felhatalmazást minden bűn megbocsátására; Istennek azonban megvan a lehetősége, hogy a legnagyobb bűnöst is bocsánatban részesítse.<sup>218</sup> Ezért a többszörösen elesettek a bűnbánattartás egyéb formáinak gyakorlására kaptak meghívást; a szentségekben azonban többé nem részesülhettek. Ez alól talán kivételt jelenthetett a halálos ág. Vannak ugyanis arra utaló jelek, hogy ilyen esetben – újbóli feloldozás nélkül – a bűnbánók az Oltáriszentségben részesedhettek.<sup>219</sup>

A III–V. században kialakul a bűnbánattartás egyházi szabályozása. Erről egyrészt részleges zsinatok határozatai, másrészt Csodatevő Szt. Gergely, Nagy Szt. Baszileiosz és Nüsszai Szt. Gergely kánoni levelei tanúskodnak. A bűnöket kategorizálni kezdik, és a bűn fajtájának és súlyának megfelelően hosszabb-rövidebb ideig tartó vezeklést írnak elő. Ennek

213 ALSZEGHY Z. – FLICK, M., *Il sacramento della riconciliazione*, Marietti, Torino 1976.

214 *Mand.* IV,1,8: SC 53,155; Uo. IV,3,6: SC 53,161; ÓI 3,281.

215 A hittagadók problémája ugyancsak a *poenitentia una* irányába hatott: elképzelhetetlennek számított ugyanis, hogy akit hittagadása után visszafogadtak az egyházba, újra vétkezzék, majd bűnbánatot tartson. (VANYÓ L., *Az ókeresztény egyház irodalma*, vol. I., Jel, Budapest 2007, 116.)

216 TERTULLIANUS, *Paenit.*, VII,10: CCL 1,334; SZT. AMBRUS, *Paenit.*, II,10,95.

217 ALEXANDRIAI KELEMEN, *Strom.* II, 13,57,1: SC 38,80; ÓRIGÉNÉSZ, *In Lev. hom.* 15,2: GCS 29, 489; PG 12,561A.

218 Vö. pl. ÓRIGÉNÉSZ, *De oratione* 28: PG 11,528D–529A.

219 Vö. Nikaiai Zsinat, 13. kán: ÓI 5,289; F.-J. NÖCKE, *Sakramententheologie. Ein Handbuch*, Patmos, Düsseldorf 1997, 197.

időtartama a néhány héttől a több évig vagy évtizedig tartó időszakig terjedt, sőt, súlyos esetekben egészen a halálos ágyig. A hosszú vezeklést azzal a teológiai magyarázattal indokolták, hogy szigorú értelemben vett bűnbocsánatban, azaz ingyenes elengedésben (ἄφεσις) csupán egyszer lehet részesülni; a már megkeresztelt ellenben nem ingyenesen részesül a bocsánatban, hanem csak súlyos elégtétel fejében (*poenitentia laboriosa*). A vezeklést a keleti teológusok inkább terapeutikus folyamatnak látták (a bűnbánat: gyógyulási folyamat), a nyugatiak viszont rendszerint jogi oldalról közelítették meg a kérdést (elégtételt kell adni, a bűn adósságát le kell vezekelni).<sup>220</sup>

Kis-Ázsiában a bűnbánóknak különféle osztályai, és ennek megfelelően a visszafogadás különféle lépcsőfokai alakulnak ki, melyek megfelelnek a katekumenátus lépcsőfokainak. Ezekről először Csodatevő Szt. Gergely tanúskodik,<sup>221</sup> és az anküriai zsinat (314) is rögzíti őket.<sup>222</sup> Az egyházi közösségbe való visszafogadás ünnepélyes liturgia keretében történt. A *reconciliatio*-nak lehettek élethosszig tartó büntető következményei is: a házasságkötés, illetve – házasság esetén – a házasság tilalma, bizonyos mesterségek elvetése, a klérusba való föl vétel megtiltása. Ezek a súlyos következmények mind olyan irányba hatottak, hogy a kiengesztelődés szentségét – hasonlóan a keresztséghez – egyre inkább csak a halálos ágyon kérték.

A bűnbocsánat szentségi mivoltát több tényező is mutatja. K. Rahner legelőször arra mutat rá, hogy az egyházi írók szükségesnek tartják az egyházzal való kiengesztelődést az üdvösség elnyeréséhez.<sup>223</sup> Ugyancsak a szakramentális jellegre utal a keresztség szentségével való párhuzamba állítása,<sup>224</sup> egészen odáig menően, hogy a kiengesztelődés kézföltétellel történt, annak jeleként, hogy a bűnbánó újra elnyeri a Szentlélek ajándékát. Végül az atyák ismételten Jézus elrendelésére hivatkoznak. A szentírási alapot Mt 18,18-on kívül (az egyház oldó-kötő hatalma) még Jn 20,21–23 nyújtott, ahol a lélekközlés és bűnbocsánati hatalom átadása együtt történik.

220 F.-J. NOCKE, *Sakramententheologie* 198; M. METZGER, *Geschichte der Liturgie* 110.

221 *Epist. can.* 11: PG 10,1048. Vö. BASZILEIOSZ, *Epist. can.* 2, 75: PG 32,804.

222 *Can.* 5–9; ÓI 5,272k.

223 Ennek ugyanakkor ellentmondani látszik az a több egyházatyánál szereplő állítás, miszerint az egyháznak bizonyos esetekben nincs lehetősége a bűnbocsánat megadására.

224 P. TRIPIER, *La réconciliation. Un sacrement pour l'espérance*, Le Centurion, Paris 1976, 83.

### 1.5.2 Betegek kenete

A betegek kenetéről az első négy évszázadból igen szórványosan találunk csak említéseket.<sup>225</sup> Ebben szerepet játszhatott Jakab levelének késői recepciója is.<sup>226</sup> Ennek ellenére magának a szentségnek a használata jóval elterjedtebb lehetett.<sup>227</sup> Erre a fennmaradt olajszentelési imádságok viszonylag bőséges számából lehet következtetni (a legkorábbiak a III. század elejéről valók).<sup>228</sup> A betegek szentségének esetében ugyanis egészen a VIII. századig az olaj megszentelésén volt a hangsúly, nem pedig a beteg megkenésén.<sup>229</sup> Az olaj megáldása a püspöknek volt fönntartva – legalábbis Rómában.<sup>230</sup> A kenetet nem kizárólag csak az áldozópapok adhatták föl; a megszentelt olajat a hívők gondjaira bízta, akik szabadon vihettek belőle – némileg hasonlóan, ahogyan ez napjainkban a szenteltvízzel történik. Így a megkenést világi hívők is végezheték, sőt akár maga a gyengélkedő beteg is használhatta. Ebből a későbbi teológusok azt a következtetést vonták le, hogy ilyen esetekben a betegek nyilvánvalóan nem a betegek kenetének szentségében, hanem – szükséghelyzet miatt alkalmazott – szentelményben részesültek. A szentségek és szentelmények közötti illetén különbségtétel azonban anakronizmusnak tűnik; az ókeresztény misztérium-felfogás nem ismerte még ezt a megkülönböztetést.<sup>231</sup> Tény viszont, hogy az olaj megáldását a püspöknek tartották fenn, ami arra utal, hogy tudatában voltak az olajkenet szentségi mivoltának.

A *Didakhé* 1924-ben ismertté vált kopt fordításában az eucharisztikus liturgia keretében szerepel az olaj megáldása is:

Az olajat illetően adjatok hálát mondván: Köszönjük neked, Atyánk, az olajat, amelyet Gyermeked által közöltél velünk. Tiéd a dicsőség mindörökké. Ámen.<sup>232</sup>

Ezt a formulát a *Constitutiones apostolicae* is átveszi:

A *müron*nal kapcsolatban így adjatok hálát: Hálát adunk neked, mindenség alkotója, a *müron* jó illatáért és a halhatatlanság koráért, melyeket szolgád, Jézus által nyilatkoztattál ki, mert tiéd a dicsőség és a hatalom örökké.<sup>233</sup>

225 Irenaeus esetében például egy bizonytalan utalást találunk: „ismét mások kézrátétellel meggyógyítják a betegeket és helyreállítják egészségüket” (KAISZAREIAI EUSZEBIOSZ, *Hist. eccl.* V, 7: ÓÍ 4,208).

226 Vö. T. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, Matthias-Grünwald, Mainz 1998<sup>7</sup>, 221.

227 Vö. pl. B. TESTA, *Die Sakramente der Kirche* (Amateca IX), Bonifatius, Paderborn 1998, 248.

228 F. COURTH, *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg 1995, 267.

229 BABOS I., *A betegek kenete* (Teológiai kiskönyvtár III/8), Róma 1978, 49.

230 Vö. J. CH. DIDIER, *Das Sakrament der Kranken*, Paul Pattloch, Aschaffenburg 1962, 26. Galliában még a VII–VIII., Milánóban egészen a XII. századig pap is megáldhatta az olajat.

231 H. VORGRIMMER, *Buße und Krankensalbung* 220.

232 10. fej. Magyar fordítás: BABOS I., *A betegek kenete* 50. Meg kell jegyezni, hogy ez a szövegrész világosan későbbi interpolációnak tűnik (vö. SC 248bis, 47–48; J. CH. DIDIER, *Das Sakrament der Kranken* 24).

233 *Const. ap.* VII,27: SC 336,58; PG I,1020AB. A fordítás enyém.

Kétséges azonban, hogy e helyeken valóban a betegek olajáról van-e szó. A *Paradószis*ban viszont, amely nem csupán Nyugaton, hanem Keleten is jelentős hatást fejtett ki, már bizonyosan a betegek olajának szentelésére vonatkozó útmutatást találunk:

Ha valaki olajat ajánl fel[,] (a püspök) ugyanúgy adjon hálát, mint a kenyér és a bor felajánlásakor, bár nem ugyanazokkal a szavakkal, de ugyanolyan értelemben. Ezt mondja: Amiként ennek az olajnak a megszentelésével, amellyel felkentek a királyokat (vö. 1Kir 1,39; 2Kir 9,6), a papokat (vö. Lev 8,12 – 30) és a prófétákat (vö. 1Kir 19,16; Ez 29,7), üdvösséget (*sanitatem/sanctitatem*<sup>234</sup>) adsz, Istenünk, azoknak, akik ezt használják és megkapják, úgy hozzon (ez az olaj) megerősödést (*confortationem*) azoknak, akik megízlelik (*gustantibus*), és üdvösséget (*sanitatem*) azoknak, akik használják.<sup>235</sup>

Felmerül a kérdés, hogy mit jelent itt a „*sanitas*” szó: vajon testi vagy lelki egészséget? Erdő „üdvösség”-nek, Babos „egészség”-nek fordítja,<sup>236</sup> Geerlings előbb „Heiligkeit”-ot, majd „Gesundheit”-ot hoz. Az általános tendencia ebben a korban az, hogy a testi gyógyulás várása volt hangsúlyos, de együttesen mindkettőről is szó lehet.<sup>237</sup> Meglepően hat a „megízlelik” kifejezés is. A szent olaj fogyasztásáról (esetleg vízzel elegyítve) más források is említést tesznek.<sup>238</sup>

Ezen a helyen – ahogy már a kopt *Didakhé*ban is – lényeges, hogy az olaj megáldása az eucharisztikus liturgia folyamán történik, ami megegyezik a későbbi nagycsütörtöki olajszentelési imádságok rendjével. Sőt, a *Traditio apostolica* még azt is kiemeli, hogy az olaj fölötti hálaadás megfelel a kenyér és bor konszekrációjának.<sup>239</sup>

A IV. és V. századból már több és részletesebb forrásunk van. Afrahat perzsa bölcs így ír:

[A] megvilágosító olajfa meghozza gyümölcsét, amellyel az élet misztériumával való megjelölést végezzük, amely tökéletessé teszi (fölszenteli) a fölkeneteket: a papokat, királyokat, prófétákat. Az olajfa megvilágítja a sötétséget, *megkeni a gyengéket*, a megtérőket rejtett misztériumával közelebb hozza.<sup>240</sup>

Ahogyan a *Traditio apostolica*, úgy a perzsa bölcs is párhuzamosan említi a gyöngéket megerősítő kenetet a papok, püspökök és királyok fölkenésével. Végül Thmuiszi Szent Szerapion († 362 után) szakramentáriumában szereplő részletes és világosan a betegek

234 A latin szövegváltozatban *sanitatem* szerepel, de B. Botte ezt korigálja *sanctitatem*-re (SC 11bis, 54, 2. jegyzet).

235 *Trad. ap.* 5: ÓÍ 5,86; FC 1,228; SC 11bis,54.

236 BABOS I., *A betegek kenete* 50.

237 J. L. LARRABE, *La iglesia y el sacramento de la unción de los enfermos*, Sígume, Salamanca 1974, 25–26; F. COURT, *Die Sakramente* 266.

238 Vö. J. CH. DIDIER, *Das Sakrament der Kranken* 29.

239 TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 222–223.

240 APHRAHAT, *Demonstrationes*, 23,3. A magyar fordítást a SC 359,880–881 és a FC 5/2,529 alapján készítettem.

kenetére vonatkozó szentelési imádságot említem meg,<sup>241</sup> amely azonban valószínűleg nem magától a IV. században élt püspöktől, hanem az V. századból származik.<sup>242</sup>

De hogyan értelmezték az első századok püspökei és szentírás-magyarázóai Szent Jakabnak a betegek ellátásával kapcsolatos útmutatását (Jak 5,14–15)? A kiengesztelődés szentségének tárgyalásánál már említést tettem arról, hogy Órigenész – meglepő módon – a bűnbocsánat elnyerésének hetedik formájánál, a pap előtti bűnvallomás, vagyis a gyónás szentírási megalapozása céljából idézi az apostolt.<sup>243</sup> A kutatók véleménye megoszlik abban, hogy az alexandriai teológus itt a betegek szentségét tartja-e szem előtt (nyilvánvalóan a bűnbocsánat szentségének speciális, de mégis megkülönböztethető eseteként), vagy pedig teljesen szem elől veszíti a testi gyógyulást, és Szent Jakab szavait spiritualizálva, a bűn betegségéből való gyógyulásra alkalmazza.<sup>244</sup> Ez utóbbi nézet mellett szól, hogy egy évszázaddal később Aranyaszájú Szent János is hasonló módon magyarázza a Jak 5,14–15 szentírási szakaszt:

A zsidó papoknak csak a test poklosságát megtisztítani, sőt helyesebben nem is megtisztítani, hanem csak a megtisztulást megállapítani volt hatalmuk .... Ezek azonban nem a test poklossága, hanem a lélek tisztátalansága fölött, és nem is csak a megtisztulás megállapítására, hanem annak tökéletes megtisztítására nyertek hatalmat ... Azok ugyanis csak erre, ezek azonban arra a másik életre szülnék fiaikat. Azok nem képesek sem a testi halált elhárítani, sem a fenyegető betegséget távol tartani tőlük, emezek pedig gyakran megmentik a beteg és immár halálra vált lelket is részint azzal, hogy más, enyhébb büntetést szabnak rájuk, részint meg, hogy egyáltalán nem is engedik betegségbe esni őket és pedig nemcsak tanításukkal és intelmeikkel, hanem sokkal inkább imádságaik ereje által.

Továbbá nemcsak mikor újjá szülnék minket, van hatalmuk felettünk, hanem később is elkövetett bűneink megbocsátására. Beteg valaki közületek? – mondja az apostol. – Hívassa el az egyház papjait és ezek imádkozzanak fölötte, megkenvén őt olajjal az Úr nevében; és a hitből fakadó imádság megszabadítja a beteget és az Úr megkönnyebbíti őt és ha még bűnökben van, megbocsáttatnak neki.<sup>245</sup>

241 F. X. FUNK, *Patres apostolici II*, Tübingen 1901<sup>2</sup>, 190. A szöveg lényegi részei magyarul: BABOS I., *A betegek kenete* 51.

242 H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung* 218.

243 ÓRIGENÉSZ, *In Lev. hom.* 2,4: SC 286,110; PG 12,416–9. Figyelemre méltó, hogy az idézetben Órigenész kézföltételt említ (*et imponant ei manus*) az „imádkozzanak fölötte” (*et orent super eum*) helyett. Ennek vagy *lapsus memoriae* lehetett az oka, vagy a szentség kiszolgáltatásának tényleges gyakorlata.

244 VÖ. H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung* 218. Keleten elterjed az a szokás, hogy kiengesztelődés szentségét olajkenettel kísérik, a keresztség utáni megkenés analógiájára. VÖ. M. BORRET, *Rite de réconciliation*, in ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, t. I. (SC 286)(bev., ford. jegyz. M. BORRET), Cerf, Paris 1981, 366.

245 *De sacerdotio* 3,6: SC 272,152–154. Magyarul: ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *A papságról* (KR 4), Szent István Társulat, Budapest 1944, 34–35. Megjegyzendő viszont, hogy egy másik helyen, Khrüszosztomosz kifejezetten testi betegek gyógyulását látszik szem előtt tartani az olajkenet hatására: „Καὶ ἴσασιν ὅσα μετὰ πίστεως καὶ εὐκαιρῶς ἐλαίῳ χρισάμενοι νοσήματα ἔλυσαν.” (*In Mt. hom.* 32,6: PG 57,384D.)

Bár ezen a helyen szó esik a betegek gyógyításáról, de csak mint a lelki gyógyulás ószövetségi előképéről.<sup>246</sup> A latin egyházra rátérve I. Ince pápa 416-ban írt levele szerint viszont „nincs kétség”, hogy az apostoli rendelkezést nem a lelki, hanem a testi betegek kell érteni:

(8. fej, 11. §.) Mivel éppen erről, amint a többiről is, tanácsot akartál kérni, kedves testvérem, s ehhez még hozzátette a fiam is, Coelestinus diakónus a levelében, hogy te, kedvesem, megvitatás tárgyává tetted azt, ami Szent Jakab apostol levelében meg van írva: „Ha közületek beteg valaki, hívja az áldozópapokat, és azok imádkozzanak fölötte, kenjék meg őt olajjal az Úr nevében: és a beteget a hitből fakadó ima meg fogja szabadítani, és az Úr talpra állítja, és ha bűnt követett el, megbocsátja neki” [Jak 5,14k]. *Nincs kétség, hogy ezt a betegeskedő hívőkre kell érteni s így felfogni, akiknek a testét a krizma szent olajával meg lehet kenni; azt, miután a püspök elkészítette, nemcsak a papoknak szabad a kenésre használni, hanem az összes keresztényeknek is a saját vagy a hozzátartozóik szükséghelyzetében.*

Egyébként fölöslegesnek látjuk hozzátenni, hogy a püspököt illetően nem lehetünk határozatlanok olyan dologban, amely az áldozópapoknak kétségtelenül szabad. Azért mondta így az áldozópapoknak (Jakab apostol), mivel a püspökök más elfoglaltságoktól akadályoztatva az összes gyengélkedőhöz nem tudnak elmenni. Egyébként, ha *a püspök* meg tudja azt tenni, vagy méltónak ítéel valakit arra, hogy ő látogassa meg, azt késedelem nélkül meg is áldhatja, meg is érintheti krizmával, hiszen az ő *feladata a krizma elkészítése*. Azt viszont a bűnbánatot tartókra nem lehet rácsorgatni, mivel *a megkenés egyfajta szentség*. Hiszen akitől a többi szentséget megtagadják, hogy gondolja valaki, hogy azok számára a szentségek egyik neme mégis megengedhető?<sup>247</sup>

I. Ince tehát megengedettnek tartja a korábbi gyakorlatot, miszerint akár világi hívek is végezhetik a megkenést, hangsúlyozva azonban, hogy az olaj megáldása a püspök feladata, továbbá, hogy a szent kenet a szentségek közé tartozik, és kiszolgáltatása sajátos módon a püspökre és áldozópapokra tartozik, bár szükséghelyzetben – például a betegek nagy száma miatt – más méltó személyek is megbízhatók.

Valamennyi ókori forrásban közös elem, hogy a betegséget, testi-lelki gyöngeséget tág értelemben vették. Magától értetődő volt, hogy a kenetet ismételten lehetett alkalmazni; a későbbi „utolsó kenet” mint a haldoklók szentsége, csak a későbbi, középkori fejlődés eredménye.

### 1.5.3 Egyházi rend

Jézus az általa alapított közösségnek kezdettől fogva látható struktúrát adott, amennyiben Isten Országának szolgálata egy új intézüiót hív életre: a Tizenkettő testületét.

<sup>246</sup> Az allegorikus módszert alkalmazó egyházatyáknál általános volt az a nézet, hogy az újszövetségi szentségek és ószövetségi előképek között az az egyik lényegi különbség, hogy míg az utóbbiak „testi”, szemmel látható csodákat vittek végbe, addig az előbbieket „lelki” természetűek és kegyelmi hatásai láthatatlanok. Ez az alapelv is hozzájárulhatott a betegek kenetének hangsúlyosan lelki olvasatához.

<sup>247</sup> *Epist. ad Decentium episc.* 8, 11: PL 20, 559–561; DH 216. Kiemelések tőlem.

Feladatuk, hogy „vele legyenek, ... hirdessék az ígét ... (és) kiűzzék az ördögöket.”<sup>248</sup> A Tizenkettő tagjai a későbbiekben az „apostolok” elnevezést nyerik el,<sup>249</sup> mely kifejezés inkább a Húsvét utáni küldetésükre vonatkoztatható.<sup>250</sup> Identitásukat Jézus mindenekelőtt a „szolgálat” gondolatával írja körül, és az önmeghatározás jellemzi az apostolok Húsvét utáni szerep-felfogását is.<sup>251</sup>

Bár a születő egyházban az apostoloké a legfőbb tekintély, mégis fönntartják maguknak a jogot, hogy „munkatársakat” (συνεργοί) állítsanak maguk mellé.<sup>252</sup> Az így megbízottak autoritásának sajátos vonása azonban, hogy megmarad az apostolok tekintélyétől való függőségük.<sup>253</sup> Az apostoli egyházban a legjelentősebb tisztségek a „tanítók” (διδάσκαλοι) és „próféták” (προφῆται) voltak.<sup>254</sup> A tanítók, úgy tűnik, a helyi egyházakban láttak el kateketikai feladatokat, a proféták viszont, az apostolokhoz hasonlóan, vándorúton jártak egyházközségről egyházközségre.<sup>255</sup> Ezek az inkább karizmatikus jellegű szolgálatok egy ideig még fennmaradtak, majd a II. században lassanként eltűntek.<sup>256</sup> A vándortanítók mellett szükség volt az egyes gyülekezetekben állandó, helyi vezetőkre is. Általános jelenség volt a korban, hogy ezek a helyi tisztségviselők testületet alkottak, és irányításukkal az egyházközségek mind a zsidó, mind a pogány többségű gyülekezetekben kollektív vezetés alatt állottak. Igaz, hogy egyes egyházközségek élén apostol vagy apostolutód állt, de itt is megtalálhatjuk mellettük a helyi vezetők testületét.

A zsidókeresztény közösségek érthető módon a zsinagógai gyülekezet mintájára szerveződtek, melynek élén a vének tanácsa (πρεσβύτεροι) és a zsinagóga előljárója (ἀρχισυνάγωγος) állt. A πρεσβύτερος tisztség a héber זָקֵן (zaqēn) szóból eredeztethető; nem életkort, hanem tisztséget jelöl. A hellenisztikus világban többféle elnevezést használtak a

248 Vö. Mk 3, 14–15.

249 Vö. F. COURTH, *Die Sakramente* 274. Az „apostol” kifejezés olykor a Tizenkettőnél tágabb értelemben veendő. Így Mátyás és Pál is az apostolok közé soroltatik, tágabb értelemben Barnabás, Szilvanusz, Andronikusz és Junia(s)z) is. Vö. P. FRANSEN, *Die Priesterweihe*, in *Wort und Sakrament* (szerk. FRIES. H.), Kösel, München 1966, 212.

250 H. VORGRIMLER, *Sakramententheologie*, Patmos, Düsseldorf<sup>3</sup>1992, 267.

251 NEMESHEGYI P., *Isten népének szolgái* (TKK III/9), Róma 1980, 29.

252 A zsinagógai előljárók szokásos elnevezése ἄρχων τῆς συναγωγῆς, ἀρχισυνάγωγος. ApCsel 1,20 idézi Zsolt 109,8-et, ahol viszont az előljáró tisztség megnevezése ἐπισκοπή.

253 P. FRANSEN, *Die Priesterweihe* 213.

254 Az újszövetségi írásokban több helyen egymás mellett szerepel ez a két hivatal, melyeket olykor még az „apostol” tisztség előz meg: 1Kor 12,28–29; vö. Róm 12,6–7; ApCsel 13,1; 2Pt 2,1. Ef 4,11 az apostolok, proféták és tanítók mellett még az evangelisták (εὐαγγελισταί) és pásztorok (ποιμένες) tisztségeket is említi.

255 F. COURTH, *Die Sakramente* 275.

256 A *Didakhé*ban szerepelnek még „apostolok és proféták” (11,3–6), „proféták és tanítók” (15,1). Hermász *Pásztorában* viszont már a múlthoz tartoznak (VANYÓ L., *Bevezetés* 127). Ennek ellenére Tertullianusnál még profétanők is fölbukkannak, akik az istentiszteleten megszólalhattak (H. VORGRIMLER, *Sakramententheologie* 275).



vezető tisztségek megnevezésére mind a vallási, mind a civil szférában: ἐπίσκοποι (felügyelők), διάκονοι (napjainkban is: miniszterek), προϊστάμενοι<sup>257</sup> (előljárók), ἡγούμενοι<sup>258</sup> (vezetők), κυβερνήσεις<sup>259</sup> (kormányzás). Ezek közül a legelterjedtebb az ἐπίσκοποι megnevezés lett, mely a zsidókeresztény gyülekezetek πρεσβύτεροι funkciójának felel meg. Idővel ez utóbbi kifejezés a görög (ill. páli alapítású) közösségekben is elterjed.<sup>260</sup> A szolgálatok egy harmadik csoportját (az apostoloké és munkatársaiké mellett) jelentették azok, akiket az „asztal szolgálatára” (ApCsel 6,2) rendelték. Megjegyzendő viszont, hogy Lukács a kiválasztott hét görög ajkú férfiút nem nevezi diakónusoknak. Küldetésük azonkívül nem korlátozódik a szociális-karitatív tevékenységre, hanem – legalábbis némelyek közülük – az igehirdetésben (és a keresztelezésben) is tevékenykednek.<sup>261</sup> Egyes vélemények szerint ezért inkább *etno*-presbitereknek, mint diakónusoknak kell tartanunk őket.<sup>262</sup> Lényeges viszont, hogy Lukács beszámol az ordináció folyamatáról.<sup>263</sup> Ennek jellegzetességei: 1) Lélekkel eltelt férfiak legyenek a jelöltek 2) A közösség részt vesz a választásban 3) A beiktatást az apostolok végzik imával és kézfojtással. Azt, hogy a diakonátus miképpen vált általánosan elismert tisztséggé, nem tudjuk; tény viszont, hogy Szent Pál is ismeri és elismeri ezt a szolgálatot.<sup>264</sup> Összességében megállapítható, hogy bár az apostoli egyházban számos, nem pontosan körülhatárolt tisztség létezett, az egyházi hivatal hármas tagozódásának távoli kezdeményei mégis fölismerhetők az ἀπόστολοι – ἐπίσκοποι/πρεσβύτεροι – διάκονοι tisztségekben.

Új helyzet állt elő akkor, amikor az apostolok közül egyre többen eltávoztak a földi életből, és gondoskodni kellett az apostoli örökség hűséges továbbadásáról (a *successio apostolica* biztosítása). A pasztorális levelek tanúsága szerint Titus és Timóteus hasonló megbízatásban részesülnek, mint az élete végéhez közeledő Pál: több egyházközséget

257 A Róm 12,8-ban gyűjtőfogalomként, nem körülhatárolt tisztséggként szerepel; az 1Tessz 5,12-ben viszont inkább érthető technikai értelemben.

258 A *Zsidókhoz írt levél* tipikus kifejezése (vö. 13,7.17; vö. Lk 22,26).

259 1Kor 12,28.

260 Szent Pál leveleiben mindig ἐπίσκοποι szerepel, azonban Lukács az ApCsel 14,23-ban már úgy fogalmaz, hogy (Pál és Barnabás) „az egyházak élére presbitereket rendelték”. Lukács szóhasználatából az is kitűnik, hogy az ἐπίσκοποι és πρεσβύτεροι szinonim kifejezések (vö. ApCsel 20,17.28, ahol ugyanazok az efezusi előljárók előbb presbiterként majd *episzkoposzként* szerepelnek). A pasztorális levelekben ugyancsak előfordul a πρεσβύτεροι szó.

261 István és Fülöp. A Szentlélek ajándékának közvetítéséhez azonban az apostolokra volt szükség.

262 Vö. P. FRANSEN, *Die Priesterweihe* 215. A zsinagógai presbiterek választására emlékeztet a hetes szám is, hiszen rendszerint ennyi volt a vének száma a testületben. (Vö. GÁL F., *Dogmatika*, vol. 2., Szent István Társulat, Budapest 1990,151.)

263 A kutatók között nincs teljes egyetértés abban a tekintetben, hogy az itt szereplő kézfojtás valóban ordinációnak tekinthető-e (H. VORGRIMMER, *Sakramententheologie* 273.), mindazonáltal nyomós érvek szólnak emellett (F. COURTH, *Die Sakramente* 276).

264 A kifejezés technikai értelemben, egyházi tisztségre vonatkoztatva mindössze 2 alkalommal fordul elő: Fil 1,1; 1Tim 3,8–13. Vö. F. COURTH, *Die Sakramente* 276.

ellenőriznek, gondoskodnak a tanítás tisztaságáról, püspököket (ἐπίσκοποι/πρεσβύτεροι) neveznek ki és ellenőrzik munkájukat, vezetik az imádságot,<sup>265</sup> és megszervezik a szeretetszolgálatot.<sup>266</sup> A felszentelés rítusának első, világos leírása ugyancsak a lelkipásztori levelekben olvasható.<sup>267</sup> Az ordináció bemutatásából egyértelműen kiviláglik, hogy nem egyszerűen valamilyen hivatal választás vagy kinevezés útján történő betöltéséről van csupán szó, hanem a kézföltétellel egy maradandó kegyelem átadása történik. Ennek alapján nem lehet kétséges, hogy a főszenítés szakramentális természetű cselekmény.

Bizonyos, hogy az apostolok és utódaik elsődleges feladatuknak az igehirdetést és közösség egységének építését (vezetés) tekintették. Az az őskeresztény közösség, amelynek a zsidó üdvközséghez való kapcsolata még nem volt tisztázott, nem is gondolhatott egy új papi hierarchia fölállítására. Ráadásul ahhoz, hogy az egyházi tisztségviselőket (előbb a püspököket majd később a presbitereket) papnak lehessen nevezni, még további teológiai reflexió volt szükséges: Előbb ki kellett mutatni Krisztus főpapi méltóságát. Ezt az előfeltételt a Zsidókhoz írt levél teremti meg. Így bár az *Újszövetség*ben szereplő egyházi vezetők nem nevezték magukat papoknak, mégis világosan kitűnik, hogy ők vezetik az istentiszteletet, és szolgáltatják ki a szentségeket. A szentírási levelek bevezető és záróköszöntései pedig olyan áldó formulákat idéznek, amelyeket a zsinagógában kizárólag csak papok végezhettek.<sup>268</sup>

A fejlődés következő állomásai nehezen követhetők, ráadásul jelentős eltérésekkel is számolnunk kell az egyház vezetésének módjában az egyes földrajzi helyek között.<sup>269</sup> Mindenesetre látszik a tendencia, mely a kollektív vezetéstől a monarchikus irányába mutat,<sup>270</sup> de ennek a folyamatnak a sebessége régiókként eltérő. A kutatók többféle magyarázatot is adnak arra, hogy miképpen alakul ki a monarchikus vezetés azokon a helyeken, ahol korábban a presbiterkollégium szerepe volt a döntő az egyház vezetésében.<sup>271</sup>

265 1Tim 2,1–15.

266 1Tim 5,3–16.

267 P. FRANSEN, *Die Priesterweihe* 215.

268 P. FRANSEN, *Die Priesterweihe* 216. Bővebben: H. VORGRIMMER, *Sakramententheologie* 272.

269 Vö. E. SCHILLEBEECKX, *Christliche Identität und kirchliches Amt*, Patmos, Düsseldorf 1985, 150–161; P.

FRANSEN, *Die Priesterweihe* 216–7.

270 F. COURTH, *Die Sakramente* 280.

271 A „monarchikus” és „kollektív” vezetés éles szembeállítását mesterkéltnek tartom, hiszen a két vezetési stílus sohasem létezett tiszta formában. A zsinagógát a vének (πρεσβύτεροι) vezették, de mellettük mindig megtaláljuk a zsinagógafőt (ἀρχισυνάγωγος) vagy más néven előljárót is a közösség élén. A zsinagóga feje azonban *primus inter pares* volt, így őt is πρεσβύτερος-nek lehetett nevezni; szerepe inkább elnöki szerep volt. Másfelől olykor a véneket is zsinagógafőnek nevezték (vö. ApCsel 13,15 – ez az egyetlen hely az *Újszövetség*ben, ahol többes számban fordul elő a οἱ ἀρχισυνάγωγοι kifejezés). Hasonló gondolkodásmódot figyelhetünk meg a korai egyház gyakorlatában is. Ahol apostol, vagy apostolutód állt az egyház élén, ott nyilván hatalmas tekintélynek örvendett. Ennek ellenére még az 1Pt levél szerzője is συμπρεσβύτερος-nak mondja magát a πρεσβύτεροι-ok között (1Pt 5,1). Abból tehát, hogy egyes egyházi íróknál csak a többes számú ἐπίσκοποι (vagy πρεσβύτεροι) alakot találjuk, nem következik, hogy ezeken a helyeken ne lett volna

Római Kelemen idejében Korintusban még előjárók testülete irányítja a közösség életét. Nevük lehet *ἐπίσκοποι* (mindig többesszámban<sup>272</sup>), *ἡγούμενοι*, *προηγούμενοι*, *πρεσβύτεροι* – mindig egyazon személyekről van szó –, akik ellátják az *ἐπισκοπή* feladatát (1Kor 44,1) és liturgiát végeznek, vagyis vezetik az eucharisztia ünneplését. Bár Kelemen az egyházi tisztségek rendjét már megfelelteti az ószövetségi hierarchiának, ebből az egyházi fokozatok hármassá tagozódására még nem lehet (egyértelműen) következtetni.<sup>273</sup> Kelemen az első, aki ugyanezen a helyen a *λαϊκός* megjelölést használja a világiak megnevezésére.

Polikárp Filippiekhez írt levelében csupán presbiterekről és diakónusokról esik szó, püspökökről nem történik említés.<sup>274</sup> Antiokhiai Szent Ignác levelei viszont már arról tanúskodnak, hogy nem csupán Antiokhiában, hanem Efezusban, Magnésziában, Trallészban és Filadelfiában is egyetlen püspök vezeti az egyházat, akit presbiterek kollégiuma vesz körül.<sup>275</sup> A püspök a liturgia vezetője, és az egyház ott van jelen, ahol a püspök – nélküle semmit sem lehet tenni, ami az egyházzal kapcsolatos. Az egyházi hierarchia világosan hármassá tagozódású: püspök – presbiterek – diakónusok.

A kisebb rendek is hamar megszilárdulnak. Cornelius pápa 251-ben Phabiosz antiokhiai püspökhöz írt levele már a teljes listát tartalmazza.<sup>276</sup> A görögöknél a kisebb rendek közül mára csupán a lektorátus és szubdiakonátus maradt fenn, azonban az ókeresztény korban több is létezett.<sup>277</sup> A VII. századig ismerték az *ostiarius* (ajtonálló) szolgálatot,<sup>278</sup> az *exorcista*-k rendjéről a keleti zsinatok is szólnak<sup>279</sup>. Az *akolitus* szolgálat Róma egyházának sajátossága

legfőbb tekintély, még ha ez az elnevezésben nem is tükröződött. Az igazi kérdés inkább az, hogy miképpen növekszik az előjáró tekintélye, joghatósága a vezetők testületének rovására. E. Schillebeeckx arra a következtetésre jut, hogy a civil közigazgatásban végbemenő változások állhatnak a monoepiszkopátus egyeduralmódóvá válásának háttérében. Véleményem szerint a legkézenfekvőbb magyarázat az apostoli alapítású püspöki székek befolyásával számolni. Ezekben ugyanis, ahogyan erre több példát is láttunk, kezdettől fogva gyakorlat lehetett monarchikus stílusú vezetés (természetesen itt is van presbitériumi testület). A befolyást éppen ezen egyházak apostoli tekintélyének növekedése könnyíthette meg.

272 Ez azért is érdekes, mert mintha terminológiaiál visszalépés lenne a pasztorális levelekhez (1-2Tim; Tit) képest. Ott ugyanis az *episzkoposz* mindig egyes számban, a presbiter viszont egyes és többes számban is előfordul. Nemeshegyi P. ennek alapján, óvatosan ugyan, de levonja a következtetést: „az episzkoposz különösen felelős presbitert” (*Isten népének szolgálói* 39) jelenthetett.

273 RÓMAI KELEMEN, *1. Cor.* 40,5; ÓÍ 3,130. Az *1. Cor.* 40,5-ben Kelemen három ószövetségi tisztséget (sőt, ahogyan ő fogalmaz: „rendet” – *τάγμα*, *1. Cor.* 41,1) nevez meg: főpap (*ἀρχιερεύς*), papok (*ιερείς*), leviták (*λευῖται*) – ezeket azonban nem felelteti meg konkrét egyházi tisztségeknek. Az *1. Cor.* 42,4–5 viszont Iz 60,17-et értelmezi próféciaként – itt azonban csak két fokozat: *ἐπίσκοποι* és *διάκονοι* szerepel. (A. Rahlfs modern *Septuaginta*- kiadásában *διάκονοι* helyett *ἀρχοντες*-t találunk, de ez a lényegen nem változtat.) Szem előtt kell tartani azt is, hogy Kelemen még szinonim értelemben alkalmazza az *ἐπίσκοποι* és *πρεσβύτεροι* szavakat. A három fokozat így Kelemennél fogalmilag még nem különíthető el.

274 SZMÜRNAI POLIKÁRP, *Epist. ad Phil.*, 5–6 fej.: ÓÍ 3,200–201.

275 F. COURTH, *Die Sakramente* 282.

276 KAISZAREIAI EUSZEBIOSZ, *Hist. eccl.* VI,43,11: ÓÍ 4,292; DH 109.

277 A keleti egyház gyakorlatával kapcsolatban I. J. J. KATRIL, *Keresztény örökség* 73–75.

278 J. J. KATRIL, *Keresztény örökség* 74.

279 Laodikaiai zsinat, 24. kán; antiokhiai zsinat, 10. kán.

volt, feladatait Keleten a szubdiakónus (ὑποδιάκονος) végzi. Az éneklők (ψάλτες) rendje vsz. a IV. században alakult ki a felolvasókéból. Az ebből a korból való kánoni előírások megkívánják, hogy az egyes fokozatokat sorban, megfelelő időközöket hagyva kell fölvenni.

A II. században a gnosztikus eretnekségekkel szembeni küzdelemben szükségessé válik az *apostoli szukcesszióra* való hivatkozás, mely garantálja az apostoli hittel való egyezőséget. Hégészipposz „utódlási sort” (διαδοχή) készít Róma püspökeiről saját koráig,<sup>280</sup> Irenaeus pedig ennek jelentőségét is elmagyarázza.<sup>281</sup> Mindkét lista Eleutherosz pápáig terjed.

Az ordináció szertartásával kapcsolatban a *Traditio apostolica* érett liturgiáról és teológiáról tanúskodik. A püspökszentelés vasárnap, az eucharisztikus liturgia keretében történik, a püspökök kézföltételével, a papság és a nép imádságától kísérvé. A szentháromságos formájú szentelési imádság éppúgy hangsúlyozza a Szentlélek alászállását, mint a Jézus és az apostolok küldetésével való folytonosságot is.<sup>282</sup> Krisztus hármasküldetéséből egyértelműen a papi-szentségi – áldozatbemutató és bűnbocsátó – szerepkör dominál, amely mögött a kormányzói küldetés háttérbe lép, az igehirdetésről pedig nem is történik kifejezett említés. A szentelendő presbiterekre a püspök, majd – nem a szentelést, hanem a jóváhagyást kifejezve – a többi áldozópap is fölhelyez kezét; az ő esetükben a kormányzás feladatát emeli ki a *Paradoszisz*. A diakónusokat viszont „nem a papságra szentelik, hanem a püspök szolgálatára”<sup>283</sup>. Ez a szolgálat liturgikus természetű is. A *Traditio* szerzője imádkozik azért is, hogy idővel a diakónus magasabb fokozat elnyerésére is alkalmas legyen. A kisebb rendek közül a lektorátusról és szubdiakonátusról esik szó a *Paradoszisz*ban.

Tertullianus teológiai munkássága a szentségtani terminológia szempontjából is meghatározó jelentőségű. Ő vezeti be a keresztény teológiai nyelvbe az *ordo*<sup>284</sup>, *honor*, *sacerdos*<sup>285</sup> szavakat. Tertullianus és Cyprianus felszentelésnek nevezi a szentségi hivatalba történő beiktatást.<sup>286</sup>

280 KAISZAREIAI EUSZEBIOSZ, *Hist. eccl.*, IV,22,3; ÓI 4,176.

281 IRENAEUS, *Adv. haer.* III,3,3.

282 H. VORGRIMLER, *Sakramententheologie* 268.

283 *Trad. ap.* 8.

284 Átvétel a katonai nyelvből, de szerepet játszhatott a 109. zsoltárban előforduló *secundum ordinem Melchisedech* kifejezés is. A görög τάγμα szót már Római Kelemen is használja (1. Cor. 36,3; 42). Az *ordo* a IV. századtól szentelési fokozatot is jelent (*Cod. Theod.* XVI, 5,26). Bővebben: P. FRANSSEN, art. *Ordo*, in *LThK*<sup>2</sup>, vol. VII, 1212.

285 *A summus sacerdos* a püspököt jelöli.

286 G. H. MÜLLER, *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Kairosz, Budapest 2007, 716.

### 1.5.4 Házasság

A *Diognétoszhoz írt levél* szerint a keresztények „[m]int mindenki más, házasodnak, gyermeket nemzenek, de a magzatot nem hajtják el. Közös az asztal, melyhez letelepednek, de nem közös az ágy.”<sup>287</sup> A házasságkötésnek a szertartása a korabeli szokásokat követi, de a keresztények a krisztusi erkölcsi normák szerint élik házassági és családi életüket. Így a házasságról szóló sajátos keresztény felfogás először erkölcsstani és jogi oldalról fogalmazódik meg, és csak azt követően szentségtani és liturgikus nézőpontból.

Hermász *Pásztor*a szerint amennyiben a feleség a férje tudtával paráználkodik, bűnrészessé válik, el kell küldenie, és nem házasodhat újra. Ha azonban a feleség bűnbánatot tart, vissza kell fogadni.<sup>288</sup> A gnoszticizmus korában az egyházatyáknak nem csupán a házastársi hűtlenség és kicsapongás ellen kellett föllépniük, hanem a házasság morálisan jó mivoltát is meg kellett védeniük. Lyoni Irenaeus elveti a gnosztikus eretnekek nézetét, miszerint a házasság és gyermeknemzés az ördögtől való.<sup>289</sup>

Antiokhiai Szent Ignác az első, aki a keresztény házasságkötéssel kapcsolatban az egyház illetékességéről beszámol: „Úgy illik (πρέπει), hogy a vőlegények és menyasszonyok a püspök helybenhagyásával (μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου) keljenek egybe, hogy a házasság az Úr szándékának megfelelően, és ne az ösztönös kíváncsiság szerint történjék. Minden Isten tiszteletére legyen.”<sup>290</sup>

Tertullianus és Alexandriai Kelemen már részletesen foglalkoznak a házassággal. Mindkettőjükénél kettős hozzáállás figyelhető meg: jónak, értékesnek tartják a házasságot, de morális téren nagyon magas mércét állítanak, a testi vágyak szigorú kontrollját követelik meg.<sup>291</sup> Az első latin teológus szerint ez a kettősség magából a házasság természetéből fakad. A házasság, mivel „megengedett”<sup>292</sup>, ezért „tisztos és jó dolog”<sup>293</sup>, de csak relatív értelemben, mivel van nála jobb is: a szüzesség. Ami csupán megengedett, az nem lehet abszolút értelemben jó.<sup>294</sup> Az afrikai író elidőzik a házasság kellemetlen járadékainál (*inconvenientiae matrimonii*),<sup>295</sup> ami közhelynek számított korában. Mindennek ellenére

287 *Diogn.* 5, 6–7; ÓÍ 3,371.

288 HERMÁSZ, *Mand.* IV,1,5: SC 53,155.

289 *Adv. haer.* I,24,2. Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN, *Strom.* III,6,49,1.

290 *Polyc.* 5,2; SC 10,176; ÓÍ 3,194. Ignác ajánlja a szüzességet, de veszedelmesnek tartja esetükben a felfuvalkodottságot. Az ajánlás meg nem számol az egyházi személy jelenlétével, áldásával, hanem csupán a jóváhagyásával.

291 TERTULLIANUS, *Ad uxorem*; SC 273; ÓÍ 12,207–225.

292 *Uxor.* 1,2,1.

293 *Uxor.* 1,3,1.

294 *Uo.*

295 *Uxor.* 1,5,2.

Tertullianus „az Úrtól megáldott isteni elgondolásnak” tartja a házasságot<sup>296</sup>. Ennek feltétele azonban az, hogy „csak az Úrban” szabad megkötni,<sup>297</sup> ami szerinte annyit jelent, hogy csak keresztény házastársat szabad választani<sup>298</sup>. Sőt, azt is megkívánta, hogy a házasság az egyház előtt kötéssé.<sup>299</sup> Az így létrejövő házasságról himnikus hangnemben tud szólni:

Honnan lehetne elegendő erőnk ama házasság boldogságának ecseteléséhez, melyet az Egyház kötött egybe, melyet az áldozat erősít meg, az áldás megpecsétel, az angyalok hirdetnek, és érvényesnek tekint az Atya? ... Egy a reményük, egy a fegyelmük és ugyanaz a szolgálatuk. ... Valóban ketten egy testben élnek ők. Ahol egy a test, egy a lélek is. Együtt imádkoznak, együtt borulnak térdre, együtt böjtölnek. Tanítják egymást kölcsönösen. ... Örül Krisztus, ha lát és hall ilyeneket s békéjét küldi rájuk. Ahol ketten vannak, ő is ott van ...<sup>300</sup>

Találóa állapítja meg Alszeghy Z., hogy a keresztény menyegzőnek „még pogány a »teste«, de immár ker(esztény) a »lelke«”<sup>301</sup>. Tertullianus az özvegyek második házasságát nem tartja megengedettnek.<sup>302</sup> Kivételt csak az jelent, ha az első házasság pogánnyal történt, egyébként a második házasság tisztátalanná<sup>303</sup>, sőt fajtalanná<sup>304</sup>, házasságtörővé<sup>305</sup> tesz.<sup>306</sup> Pogányokkal házasságot kötni – Tertullianus erkölcsi alapelve alapján, miszerint amit nem enged meg kifejezetten a Szentírás, az tilos – nem szabad,<sup>307</sup> mert vállalhatatlan veszélyt jelent a hitre.<sup>308</sup> Ha azonban a házasságkötés még a keresztény fél megtérése előtt történt, akkor ez missziós alkalmat jelent.<sup>309</sup> Tertullianus a házasságot a szüzi és özvegyi életállapottal is összeveti.<sup>310</sup>

Alexandriai Kelemen külön könyvet írt a házasságról, illetve a benne gyakorlatra váltandó önmegtartóztatásról Περὶ ἐγκρατείας<sup>311</sup> címmel. E mű alatt talán a *Sztrómateisz* II. és III. könyvének egy-egy részét érti.<sup>312</sup> A házaselet erkölcsstanával még a *Paidagógosz* II. könyvében is foglalkozik.<sup>313</sup> A *Paidagógosz*ban Kelemen meghatározza a házasság szükséges föltételeit: alkalmas személyek, megfelelő életkor, helyes cél (gyermekes vállalása), a házasulandók egymáshoz illése, szabad döntés (a leendő feleség részéről is).<sup>314</sup>

296 *Uxor.* 1,2,1.

297 *Uxor.* 2,1,1.

298 *Uxor.* 2,2,4.

299 *De pudicitia* 4,4: SC 394,163; PL 2,987.

300 *Uxor.* 2,9.

301 ALSZEGHY Z., *A házasság* (TKK III/9), Róma 1982, 53.

302 *Uxor.* 1,1,4; 1,2,1.

303 *Uxor.* 2,2,9.

304 *Uxor.* 2,3,1.

305 *Monog.* 10,10–11: ÓÍ 12,893.

306 Ezzel szemben: HERMÁSZ, *Mand.* 4,4; ALEXANDRIAI KELEMEN, *Strom.* III,12; SZENT JEROMOS, *Epist.* 48,9.

307 *Uxor.* 2,2,1; 2,3,1.

308 *Uxor.* 2,3,3; 2,4–6; 2,7,3.

309 *Uxor.* 2,2,3; 2,7,1–2.

310 *Uxor.* 1,4: házasság és szüzesség összevetése. *Uxor.* 1,8,3: a házasság és özvegyi állapot szembeállítása.

311 Vö. *Paed.* II,10,94,1.

312 *Strom.* II,22,137,1-től a könyv végéig és III,5,40,1-től a III. könyv végéig.

313 *Paed.* II,10,83,1–102,2.

314 *Strom.* II, 22,137,3–4.

A gnosztikus eretnekekkel szemben egyrészt elutasítja a kicsapongást, másrészt védelmezi a házasság szentségét.<sup>315</sup> A házasság nem bűn, nem az ördögtől ered,<sup>316</sup> benne volt Isten eredeti tervében<sup>317</sup>. Ha a házasságot törvényesen és az erkölcsi normák szerint élik meg, akkor ez a megszenteltség kiterjed a testre és lélekre.<sup>318</sup> A szentek közül egyesek szűzi életformában, mások fegyelmezett házasságban éltek.<sup>319</sup> Ezért az egyik vagy másik életforma választása szabad döntés kérdése.<sup>320</sup> Az életállapotnak megfelelően gyakorolt keresztény önmegtartóztatás fölötté áll a pogányok önfegyelmezésének, mert nem csupán a bűnös cselekedeteket képes elkerülni, hanem a bűnös vágyakozást (ἐπιθυμία) is.<sup>321</sup> Erre egyedül a kegyelem tesz képessé, melyet a keresztségben nyertünk el, és amely tisztává teszi a keresztény házasság házasságát.<sup>322</sup> A kegyelem másik forrása az imádság, amelynek érdekében a házaspár hosszabb-rövidebb önmegtartóztatást vállalnak.<sup>323</sup>

Az alexandriai teológus Tertullianushoz hasonlóan meglehetősen rigorózus álláspontot képvisel a keresztény házasság erkölcsi kérdéseiben. Egyfelől igaz, hogy „a természet ... a törvényes házasságokban megenged mindent, ami a sajátja, ami hasznos és tisztességes; azt is megengedi, hogy gyermeknemzésre vágyjunk. Akik azonban kicsapongásra törekszenek, a természetes mérték ellen vétnek.”<sup>324</sup> Másfelől a testi egyesülés – szigorú értelemben – csak gyermeknemzés végett,<sup>325</sup> vagy – megengedőleg – a *concupiscentia* becsatornázása, vagyis a nagyobb rossz, a házasságtörés elkerülése érdekében fogadható el.<sup>326</sup> A második házasságot Kelemen sem tartja az evangéliumi eszmeiségébe illőnek, de nem is utasítja el annyira, mint az első latin teológus.<sup>327</sup>

315 *Strom.* III,12,84,2; IV,20,126,1.

316 *Strom.* III,9,67,1; III,6,49,1. Irenaeus-nak is küzdeni kellett ez ellen a nézet ellen (*Adv. haer.* I,24,2).

317 Ezek szerint Ádám és Éva bűne abban állt, hogy idő előtt engedtek a testi vonzódásnak. (Irenaeus is hasonlóan vélekedett.)

318 *Strom.* III,6,47,1.

319 *Strom.* III,6,52,1.

320 *Strom.* III,9,66,3; III,11,74,2.

321 *Strom.* III,7,57,1.

322 *Strom.* III,7,57,2; Mózes minden egyesülés alkalmával fürdőt rendelt el, erre azonban a keresztség egyetlen megtisztító fürdője után már nincs szükség. (*Strom.* III,12,82,6).

323 *Strom.* III,7,57,2; III,12,79,1. „A tiszta házasságban az együttlétnek (συμφωνία) közvetítő szerepe van: az önmegtartóztatás révén az imához vezet, ugyanakkor szent tisztaságban (μετὰ σεμνότητος) a gyermeknemzéshez is összehívja a hitveseket”(III,12,81,4).

324 *Paed.* II,10,90,3–4. Kelemen álláspontját a természetre (φύσις), ill. az értelemre való hivatkozással, pogány íróktól vett idézetekkel és a Szentírás tekintélyével támasztja alá.

325 *Paed.* II,10,83,1; II,10,92,2; II,10,95,3. Az értelemre, illetve Ószövetségi példákra hivatkozva Kelemen helyteleníti nem csupán a menstruáció és várandósság, hanem a szoptatás ideje alatti szexuális kapcsolatot is (*Paed.* II,10,92,1; *Strom.* III,11,72).

326 *Strom.* III,11,71,4; III,7,58,2. A kérdés helyes megítéléséhez ugyanakkor figyelembe kell venni, hogy Kelemen különbséget tesz a természetes („értelmszerű”) vonzalom (ὁρεξις εὐλογον) és a bűnös vágy (ἐπιθυμία) között.

327 *Strom.* III,12,82,4.

E szigorú elvek ellenére Kelemen a házasság életforma sajátos megszentelő feladatairól is tud:

A házasságra való alkalmatlansághoz hasonlóan, a házasságnak is megvannak a sajátos szolgálatai (ἰδῆται λειτουργίαι) és feladatai (διακονίαι), amelyeket az Úr fontosnak tart, vagyis a gyermekkel és feleséggel való törődés. Ha ugyanis valaki a házasságban tökéletességben él, a hitvesi együttélés – ahogy ez méltányos – jogosítványt ad annak, aki a közös otthonban vállalta, hogy mindenről gondoskodik. Így például (az apostol) azt mondta, hogy olyan püspököket kell állítani, akik, amiképpen a sajátot otthonukkal törődnek, úgy az egész egyházat is tudják igazgatni. Így tehát mindenki azt a szolgálatot gyakorolja, amelyre meghívást kapott, hogy ... elnyerje saját szolgálatának jutalmát.<sup>328</sup>

A házastársak Isten teremtő tevékenységének folytatói.<sup>329</sup> Kelemen több alkalommal aláhúzza a férfi és a nő egyenlő méltóságát, egyazon erkölcsi kötelességeit, a kegyelemi életben való osztozásukat.<sup>330</sup> Kelemen úgy gondolta, hogy ez a különbség csupán a földi élet sajátossága, és a feltámadással megszűnik.<sup>331</sup> Mt 18,20 értelmében Alexandriai Kelemen szerint is elmondható, hogy a Krisztus nevében egyesült házastársak (és gyermekek) között jelen van Krisztus.<sup>332</sup> Az alexandriai író több alkalommal kitér a házasság misztérium szerepére, vagyis hogy szimbolizálja Krisztus és az egyház kapcsolatát.<sup>333</sup>

Az egyház házasságkötésben való szerepvállalása fokozatosan alakulhatott ki. A fejlődés egy első fázisát az ikonográfia is jelzi: számos példát láthatunk arra, hogy Krisztus átveszi az apa helyét, és a házasságkötési ceremóniát vezeti.<sup>334</sup> Nazianszoszi Szt. Gergely egy levélben menti ki magát, amiért egy kedves jegyespár esküvőjén nem tudott jelen lenni. Arra hivatkozik, hogy „az atyákat a korona illeti, minket pedig az imádságok, melyeknek, úgy tudom, nem szabhat korlátot a helyszín”.<sup>335</sup> Ezen a helyen egyrészt tanúsítja, hogy számos esküvőn vett részt az imádság szolgálatával, de annak nem érezte szükségét, hogy távollétében helyettesről gondoskodjék. „Keleten a püspököt vagy papot meghívják az esküvőre a magánházhhoz, és a jegyesek fölött áldást mondott. ... Az esküvői koszorú megáldása és pap általi megkoronázást is már a IV. században is említik”.<sup>336</sup> Nászmiséről Rómában először a IV. század elején van tudomásunk.<sup>337</sup>

328 *Strom.* III,12,79,5–7.

329 *Paed.* II,10,83,2; II,10,91,2; II,10,93,1.

330 *Paed.* I,4,10,2; SC 70,129; *Strom.* IV 8,59,1köv. Vö. JUSTINOSZ, *Dial.* 23,5k.

331 *Paed.* I,4,10,3.

332 *Strom.* III,10,68,1; vö. TERTULLIANUS, *Uxor.* 2,9.

333 *Strom.* III,12,84,2; III,11,74,2; III,12,80,2.

334 M. METZGER, *Geschichte der Liturgie* 107; „a IV sz. második felétől kezdve ... régészeti leletek (szarkofágok...) bizonyítják, melyek a menyegző ábrázolásában Krisztus alakját helyezik a középpontba, mint aki a házasság kezét egybeköti, fejüket megkoszorúzza” (ALSZEGHI Z., *A házasság* 53–54) Ezzel összeesengenek Nazianszoszi Gergely szavai: „[Én] (sc. Krisztus) adlak össze titeket, én vagyok vőfélyetek” (Or. 40,18: ÓÍ 17,285).

335 *Epist.* 231: PG 37,373BD.

336 H. JEDIN (szerk.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, II/1, Herder, Freiburg 1999, 311.

337 GÁL F., *Dogmatika* 146.



## 2. Szentségtan az egyház életében

### 2.1 A szentségek liturgikus ünneplése

#### 2.1.1 A katekumenátus kezdetei és intézményi megszilárdulása

Jusztinosz *Apologia*-jában (150 k.) már találunk utalást a katekumenátusra.<sup>338</sup> Ez abban a korban még nyilvánvalóan nem volt sem hosszú, sem módszertanilag kidolgozott, de léte bizonyítottnak tekinthető.<sup>339</sup> A II. századra tehetjük a titoktartási fegyelem (*disciplina arcani*) kialakulását is.<sup>340</sup>

A III. sz. elején az eretnekségek terjedése (gnosztikus tanok, markionizmus, montanizmus) elengedhetetlenné teszi a szentségekre való hosszabb és alaposabb fölkészítést, így a katekumenátus általánosan elterjedt intézménnyé válik.<sup>341</sup> A hitjelöltek beavatásának római gyakorlatáról részletes beszámolót találunk a Római Hippolütosznak tulajdonított *Paradosziszban*.<sup>342</sup> Ebből a következőket tudhatjuk meg:

1. Az új érdeklődőknek, akik a keresztények összejövetelein részt akartak venni, kezesekkel kellett jelentkezniük az istentisztelet kezdete előtt, „mielőtt az egész nép megérkezne”. Ebből kiderül, hogy a vizsgálat alapos volt, de úgy tűnik, egyszeri alkalmat jelentett, amelyet közvetlenül a liturgikus összejövetel előtt tartottak. A vizsgálatot a tanítók (*doctores*) végezték, aki a következő dolgokra kérdeztek rá: a) A jelentkező motivációi b) Családi állapot és jogi státusz (házas, szabad, rabszolga?) c) Foglalkozás (Nem üz-e erkölcstelen tevékenységet?) Aki nem felelt meg a keresztény erkölcsi kritériumoknak, azt elbocsátották mindaddig, amíg az akadályok el nem hárulnak. Kezesek már vannak, de megnevezésükre még nem létezik szakkifejezés.<sup>343</sup>

2. Az oktatás az istentiszteleten történt, és mindenkinek, katekumeneknek és hívőknek egyaránt szólt.<sup>344</sup> A tanító lehetett laikus is.<sup>345</sup> A hitjelöltek az imádságon még részt vehetnek,

338 *I. Apol.* 61: ÓÍ 3,112k; PG 6,420B–432A.

339 G. BARDY, art. *Catéchuménat*, in *Catholicisme* 664.

340 S. RIVA, *Catechetica pastorale*, La Scuola, Brescia 1970, 23.

341 Erről tanúskodik Rómában a *Traditio apostolica* (220 k.), Alexandriában Kelemen és Órigenész írásai, Szíriában pedig a *Didascalia*.

342 SC 248 (W. RORDORF, Paris 1978); FC 1 (W. GEERLINGS; Freiburg 1991); ÓÍ 5 (ERDŐ P., Budapest 1983).

343 A *Traditio* körülírással szól a kezesekről: *qui adduxerunt eos*. (15; 20. fej.) Tertullianus viszont már a *sponsores* szót használja, amely csakhamar *terminus technicus*sá válik. (*Bapt.* 18: ÓÍ 12,184). (A megfelelő görög kifejezés: ἀναδεχόμενοι).

344 A *Trad. ap.* 39 alapján sejthető, hogy ez naponta történt, vasárnap pedig az ige-istentisztelethez eucharisztikus liturgia is csatlakozott.

345 *Trad. ap.* 19; 39 fej. Vö. W. GEERLINGS, *Einleitung zur Traditio apostolica*, in FC 1,181.

de elkülönítve. Ezután a tanító a hitjelöltekre helyezi kezét, imádkozik értük, megáldja, majd elbocsátja őket. Úgy tűnik, az evangéliumot már nem hallgathatják meg.<sup>346</sup>

3. Az oktatások idejére három év az irányelv, de megfelelő előrehaladás esetén lehet rövidebb is.<sup>347</sup>

4. A hitjelölteket már (a szentségek vételére való) kiválasztásuk előtt kereszténynek tekintették, abban a meggyőződésben, hogy vértanúság esetén vízkeresztség nélkül is elnyerhetik az üdvösséget.<sup>348</sup>

5. A katekumenátus új fázisba lép, amikor a hittanulókat kiválasztják a keresztség föl vételére. Az új szakaszt egyrészt „kiválaszt” (*eligo*), „elkülönít” (*separo*) igék használata jelzi, másrészt egy újabb vizsgálat (*examinatur vita*), amelynél a katekumenátus ideje alatt tanúsított előrehaladásukat értékelik. Ebben a kezesek ismét szerepet kapnak, hiszen az ő véleményüket kéri ki a jelöltekkel kapcsolatban.

6. A szentségre készülők választott csoportján naponta exorcizmust végeznek kézföltétellel. A kiválasztottak már meghallgathatják az evangéliumot, de a szentmise áldozati részén nyilvánvalóan nem vehettek még részt. A kiválasztás és keresztselés közötti idő hosszáról nem kapunk felvilágosítást.

7. A keresztség időpontjának közeledtével már maga a püspök végzi a katekumeneken (egyenként) az ördögűzést, amelynek vizsgálati jellege van.

8. A fölkészülés további menete: csütörtökön(ként) mosakodás; pénteken(ként) böjt.<sup>349</sup> Szombaton reggel a püspök újra exorcizmust végez, arcukra fúj, megjelöli homlokukat, fülüket, orrlukáikat. Szombatról vasárnapra virradó éjszaka egész éjjel virrasztást végeznek a szentírási olvasmányokkal és magyarázatokkal. A szentségek kiszolgáltatásának szertartása hajnalban kezdődik.

A III. századi katekumenátusról összességében elmondhatjuk, hogy az üldözések veszélye miatt a jelentkezés kezdetétől fogva szigorú követelményeket állított. Szertartásrendje már igen gazdag és kiforrott volt, ugyanakkor még nagy flexibilitás is

346 *Trad. ap.* 20.

347 *Trad. ap.* 17. Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN, *Strom.* II,18,95–96: SC 38,107; *Const. ap.* VIII,32,16: SC 336,238; *Testamentum Domini* 3,3. A források azt is kiemelik, hogy a felkészülő buzgósága szerint a katekumenátus ideje lerövidíthető. További helyekről: P. DE PUNIET, art. *Catéchuménat*, in *DACL*, vol. II/2, Letouzey et Ané, Paris 1910, 2583, 13. jegyzet. Az elvirai zsinat 42. kánonja két évet ír elő.

348 *Trad. ap.* 19.

349 A szöveg lehetővé tesz egy olyan értelmezést, hogy a keresztselésre húsvétkor került sor, de ezt nem mondja ki világosan. Ebben az esetben az előtte szereplő csütörtök, péntek, szombat a nagyhét napjai. Vö. A. EKENBERG, *Initiation in the Apostolic Tradition*, in *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (szerk. D. Hellholm – T. Vegge), De Gruyter, Berlin 2011, 1011–1050, különösen 1028.

jellemezte. A katekumenátus folyamatában már világosan elkülönült egymástól, legalábbis Rómában, a hosszabb (több éves) iskolázódási időszak (a szó eredeti értelmében vett katekumenátus) és a szentségekre való közvetlen fölkészülés. Az első szakaszt egyfajta próbaidőnek, noviciátusnak tekintették.<sup>350</sup> A katekumenek oktatását igen gyakran laikus (vagy presbiter) katekéta vezette,<sup>351</sup> az istentisztelet keretein belül, vagy azon kívül. A jelentkezők nem túl magas száma lehetővé tette, hogy a katekumenekkel személyesen is törődjenek, noha az oktatás már ekkor is csoportosan folyt. A személyes kísérés leginkább a kezes révén valósulhatott meg. A hittanulók egyházi közösségbe, illetve a szentségi életbe való bevezetésében így több személy: A katekéta, a püspök és a tanú, illetve maga a hívő közösség is szerepet kapott.<sup>352</sup>

### 2.1.2 Katekumenátus a IV. században

A IV. századra a katekumenátus intézménye nagy vonalakban már adott volt, így maga a szertartás csupán néhány járulékos elemmel bővül. A Nagy Konstantin utáni időszakban mindazonáltal új jelenségekkel kellett szembenézni. A kereszténység szabaddá válásával tömegek kérték föl vételüket az egyházba.<sup>353</sup> Az üldözések elmúltával a katekumenek közé való föl vétel kritériumai lazulni kezdtek.<sup>354</sup> Az új jelentkező homlokát megjelölték a kereszt jelével, sőt adtak szájába, kéz föltétellel és imádsággal vették föl a katekumenek közé.<sup>355</sup> Mielőtt megkeresztelkedhetett volna, a korábbi gyakorlathoz hasonlóan, elvárták tőle, hogy rendszeresen részt vegyen az oktatásokon. Egyes nagyvárosokban, például Alexandriában, a *didaskaleionok* tovább folytatják működésüket, így igényes képzésre volt lehetőségük. A katekumenek többségének azonban be kell érnie azzal, hogy a szentmise igeliturgiáján

350 TERTULLIANUS (*Paenit.* 6,1) újoncoknak (*novitoli*) nevezi őket.

351 TARJÁNYI Z., *Kateketika* 19. Órigenész az egyik első ilyen ismert katekéta. Szt. Cyprianus is említést tesz *doctor audientium*-ról (*Epist.* 29).

352 „Különösen a IV. sz. kezdetétől vált időszerűvé, hogy szükség van keresztségi tanúkra, keresztszülőkre ..., mivel igencsak megnőtt az Egyházba térők száma. Az olyan nagyvárosokban, mint Antiochia, egyszerűen lehetetlen volt, hogy az Egyház tisztségviselői megismerjék a keresztségre jelentkezők tömegének jellemét és szándékait, és képtelenek voltak minden egyes katekumenre úgy figyelni, hogy megadhassák a teljes keresztény oktatást. Így aztán a keresztszülő azon felül, hogy biztosítékot nyújtott, egyúttal a hitjelölt vezetője és tanítója is lett ...” (TH. M. FINN, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom* (= Stud. in Christian Antiquity 15), Washington 1967, 54–55).

353 Palladiosz *Dialógusa* szerint 404-ben Konstantinápolyban hármezer katekumen jelentkező volt. Ha ez a szám túlzó is, becslések alapján, az Antiochia vagy Konstantinápoly méretű városokban 400 körül évenként 1000 körüli húsvéti megkeresztelkedővel lehet számolni. (A. PIÉDAGNEL, *Introduction* in SC 366,43; vö. M. METZGER, *Geschichte der Liturgie*, Schöningh, Paderborn 1998, 97).

354 „Milánóban – legalábbis Ambrus idejében – ... a jelöltek közé való felvételnek semmilyen különleges előfeltétele nem volt.” (J. SCHMITZ, *A keresztény beavatás Ambrus szerint*, in Szent Ambrus, *A Szentségekről. A misztériumokról* (ÓÓ 8)( ford. Kühár F. – Rochlitz B.), Jel, Budapest 2005<sup>2</sup>, xl.)

355 A *Paradoszisz* még nem szól arról, hogy a katekumenátus legelején külön szertartást végeztek volna.

meghallgassa a püspök beszédeit. A legtöbb helyen külön foglalkozást nem tartottak számukra, a velük való személyes törődés pedig a jelentkezők nagy száma miatt is nehézségekbe ütközött.<sup>356</sup> Így a katekumenátus sokak számára abban merült ki, hogy a hitjelölt részt vett a „katekumenek liturgiáján”, vagyis a szentmise első részén, amely természetesen a homíliát is magában foglalta. Az ilyen formában megélt katekumenátus elvesztette próbaidő jellegét. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne lettek volna igen buzgó katekumenek, akik komolyan elmélyedtek a Szentírás tanulmányozásában, az aszketikus életben és a felebaráti szeretet gyakorlásában.

Katekumennek lenni mindenesetre sokak számára a kereszténység kényelmes, szigorú követelmények nélküli formáját jelentette. A hallgatóként (*audiens*) való kereszténységet tetszőlegesen el lehetett húzni a felnőttkor derekáig, vagy akár a halálos ágyig. Voltak, akik tevékenységükből vagy életmódjukból adódóan halasztották a keresztséget. Másokat pedig az tartott vissza, hogy a szentség vétele utáni újrakezdésnek, az egyházi kiengesztelődésnek igen szigorú föltételei voltak, és ráadásul a szentségi bűnbánattartásra – a kor fölfogása szerint – egyszeri alkalommal volt csak lehetőség. „Ha már a katekument is – legalábbis bizonyos fokig – kereszténynek tekintik, akkor miért vessem alá magamat a szigorúbb követelményeknek?” – merülhetett föl sokakban a kérdés. Ezzel a keresztényeknek két kategóriája vagy fokozata alakul ki: a katekumenek és a hívők.<sup>357</sup>

Érthető, hogy ebben az új helyzetben a püspökök a közvetlenül a szentségek vételére készülő csoportjára összpontosították figyelmüket. Adva volt a katekumenek nagy tömege, akik különféle motivációkkal ugyan, de érdeklődni kezdtek a kereszténység iránt, részt vettek a hívő közösség szertartásain, meghallgatták a prédikációkat. Hezitáltak, hogy megteszik-e a döntő lépést. Az egyház számára ez nagy lehetőséget jelentett, hiszen közülük választhatta ki leendő híveit.

Így az egyház, amennyire tudott, továbbra is törődött a katekumenek tömegével. Legnagyobb kincseit azonban megőrizte azoktól, akik még nem döntöttek. Nagyobb odaadással, igényesebb képzés keretében azokkal kezdett foglalkozni, akik elkötelezték magukat a szentségek közeli időpontban történő fölvételére.

356 „[F]eltételezhető, hogy Milánóban a bevezető katekézis mellett nem volt a keresztségre jelentkezőknek külön oktatása. Az azonban világos, hogy a katekumenek a mise igeliturgiáján – a prédikációval együtt –, vagyis a hívek hit és erkölcs kérdésében szokásos oktatásán részt vehettek.” (J. SCHMITZ, *A keresztény beavatás* XII.)

357 A *Cod. Theod.* XVI,7,2 így különbözteti meg a két csoportot: *Christiani ac fideles*, ill. *christiani et catechumeni tantum*.

Ebben az összefüggésben maga a katekumenátus is két szigorúan elkülönülő szakaszra bomlott. Ennek kezdeményei már a III. században is megmutatkoztak, ahogyan a *Traditio apostolica* kapcsán láttuk. A kiválasztással már ott is új szakasz kezdődött a katekumenátus útján. A továbblépés nem volt automatikus, hanem vizsgát kellett tenni ahhoz, hogy valakit fölvegyenek a választottak közé.

Most azonban a(z Igét) hallgatók és (a szentségek vételére ki)választottak csoportja még világosabban elkülönül. Az *audientes* és *electi* elnevezések műszavakká válnak, ezentúl a katekumenek két kategóriáját jelentik. Amíg a III. században a κατηχούμενοι, *audientes* kifejezések még mindkét csoportra vonatkoztak, addig a Konstantin utáni korban a szentségekre közvetlenül fölkészülők új nevet kapnak: megvilágosodóknak (φωτιζόμενοι, *illuminati*), keresztelendőknak (βαπτίζόμενοι<sup>358</sup>), (keresztiséget) kérőknek (*competentes*<sup>359</sup>), választottaknak (*electi*<sup>360</sup>), olykor hívőknek (πιστοί<sup>361</sup>, *fideles*) is nevezik őket. Ezzel szemben a katekumenátus első szakaszának résztvevői a hallgatók (ἀκροαταί, ἐπαύοντες, ἀκροώμενοι<sup>362</sup>, *audientes*, *auditores*) kategóriáját alkották<sup>363</sup>.

Ez komoly következményekkel járt az oktatás menetére nézve. A III. században még lehetőség volt arra, hogy a hallgatókat kezdettől fogva feddhetetlen életre neveljék. Így a gyakorlati oktatás megelőzte az elméletit. Most viszont a katekumenek csak akkor szembesülnek a szigorú erkölcsi követelmények teljes súlyával, amikor megkezdik a szentségre való közvetlen készülődésüket. Igaz, ezeket a többéves prédikáció-hallgatásuk során már kellően megismerték.<sup>364</sup> Ez a változás jól nyomon követhető abból, ha összevetjük Hippolitosz *Paradosziszát* Egeria úti beszámolójával.<sup>365</sup> Amíg a *Traditio apostolica*-ban már a

358 P. DE PUNET, art. *Catéchuménat* 2580.

359 Nem a „kompetenciájuk” miatt nevezték őket így, hanem a szó eredeti értelmében: *petere baptismum* (S. RIVA, *Catechetica pastorale* 25).

360 Rómára jellemző szóhasználat (P. DE PUNET, art. *Catéchuménat* 2602). Egyes kutatók különbséget tesznek a *competentes* és *electi* (vagy *illuminati*, ami megfelel a φωτιζόμενοι-nak) között, miszerint ez utóbbi a szentségi fölkészülés közvetlenül húsvét előtti időszakára vonatkozik; mások szerint a két kifejezés szinonim értelmű (G. BARDY, art. *Catéchuménat* 666; A. G. HAMMAN, *Le baptême d'après les Pères de l'Église*, Bernard Grasset, Paris 1962, 8).

361 „... új nevet kapsz, amely korábban nem volt a tiéd. Eddig »katekumen« voltál, most már »hívő« a neved.” (JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ, *Cat.* 1,4: ÓÍ 19,35. Vö. *Cat.* 5,1: ÓÍ 19,83; *Cat.* 6,29: ÓÍ 19,109.)

362 ALEXANDRIAI KELEMEN, *Strom.*, I,1,8; *Const. ap.* VIII,6,2.

363 Miközben a katekumeneknek két világosan megkülönböztetett kategóriája volt (vö. P. DE PUNET, art. *Catéchuménat* és A. G. HAMMAN, *Le baptême*), addig a keresztennyé válás teljes útját részletezőbb módon négy szakaszra lehet bontani: 1. prekatekumenátus, 2. katekumenátus, 3. szentségre való közvetlen fölkészítés, 4. műsztagogikus időszak [J. DANÉLOU, *La catéchèse dans la tradition patristique*, in *L'initiation chrétienne* (szerk. A. Hamman), Bernard Grasset, Paris 1963, 9–12].

364 A. BART, art. *Katechese*, in *LThK*<sup>2</sup>, vol. VI, 27.

365 EGERIA, *Peregrinatio* 45. Magyarul: *Szentföldi zarándoklat a IV. századból* (ÖÖ 14.) (ford. IVANCSÓ I.), Jel, Budapest 2009, 138–139.

jelentkezéskor komolyan megvizsgálták az érdeklődő erkölceit, múltját, foglalkozását, addig az ennek megfelelő vizsgálatra az *Itinerarium Egeriae*-ben már csak a második fázis elején kerül sor.<sup>366</sup>

Meglepő lehet, de a szabaddá váló egyházban – legalábbis egyes helyeken – a titokfegyelem a katekumenátus kezdődő hanyatlása ellenére szigorúbbá válik: A beavató szentségek jelentését csak a szentségek fölvétele *után*, a Húsvétot követő héten, az ún. műshtagogikus időszakban tárják föl a híveknek.<sup>367</sup> Ez újabb változás az oktatás menetében. Végül a gyermekek keresztségéről, illetve katekumenátusáról is szólnunk kell. A III. században a gyermekkeresztelés már széles körben elterjedt gyakorlata volt<sup>368</sup>. A IV. században, amikor tovább növekszik azoknak a családoknak a száma, melyek már több nemzedékre visszamenően keresztények, ez a tendencia természetesen folytatódik (bár ennek a gyakorlatnak még ekkor is vannak ellenzői<sup>369</sup>). Amikor azonban a katekumenek közé való föl vétel már nem jár föltétlen együtt a közeli keresztség szándékával, megjelennek a megkereszteletlen gyermek-katekumenek is.<sup>370</sup> Ez a jelenség ismét azt bizonyítja, hogy valaki – például gyermekkorában – katekumenné válhatott anélkül, hogy szigorú követelményeknek vetette volna alá magát. Szt. Ágoston és Aranyszájú Szt. János ezért arra buzdítják a megkeresztelt gyermekek szüleit, hogy tartsanak házi katekézist gyermekeik számára.<sup>371</sup>

366 A *Trad. ap.*-ban láttuk, hogy a vizsgálat a jelentkező erkölcsi státuszára vonatkozott, és a kezes vállalt érte felelősséget. Egeria útinaplójában a kérdések a következők: „[B]ecsületes életet él-e, tiszteli-e szüleit, nem részegeskedő vagy hazug-e” vagy van-e valamilyen más súlyos bűne? (*Peregrinatio* 45,3) Itt is a kezes válaszol a vizsgakérdésekre, amelyek általános jellegűek, nem a keresztény erények pozitív gyakorlására vonatkoznak. A jelentkezéskor tehát nem élnek azzal a feltételezéssel, hogy a jelölt már gyakorolta az irgalmasság cselekedeteit, ahogyan az a *Trad. ap.*-ban, a katekumenátus próbaidő-felfogásának megfelelően a továbblépés föltétele volt. Ezt a hiányt azonban némileg ellensúlyozhatta a IV. századi *competentes* alapos, 40 napos képzése.

367 Órigenész és Alexandriai Kelemen még az igehirdetés nyilvánosságát hangsúlyozták. Vö. LECLERCQ, art. *Catéchèse, catéchisme, catéchumène* 2561. Szt. Ambrus szerint titoktartás alá tartozik a hitvallás és az (Úr) imádság(ának) ismerete és a liturgikus szövegek is (*Cain et Ab.*, 1,37; CSEL 32/1, 370).

368 Hippolitosz magától értetődő természetességgel szól róla, Órigenész apostoli hagyománynak tartja. Tertullianus küzd ellene, de éppen ezzel tanúsítja, hogy elterjedt gyakorlat volt.

369 NAZIANSZOSZI GERGELY, *Or.* 40,28; ÓÍ 17,297; PG 36,400AB; SC 358,263.

370 Jó példa erre Tours-i Szent Márton: „Amikor tíz éves lett, szüleinek akarata ellenére ... kérte, hogy vegyék fel a katekumenek közé” (SULPICIUS SEVERUS, *Szt. Márton püspök és hitvalló élete*, in *A III-IV. század szentjei* (ÓÖ 2), 160. Szent Ágoston pedig ezt írja: „És megjelöltek már keresztje jelével és sójával is meghintettek anyám méhétől fogva.” (*Conf.* I,XI,17; *Vallomások* [ford. Városi I.], Gondolat, Budapest 1987<sup>2</sup>, 39)

371 AUGUSTINUS, *In Joh. tract.* 51,13. Szent Ágoston gyermekkorában éppen pozitív példa a keresztény nevelésre, hiszen édesanyjától, Mónikától gondos keresztény nevelést kapott, rendszeresen részt vett az egyház szertartásain, és vonzotta a „Christus” név (*Conf.* III,4,8).

### 2.1.3 A katekumenátus rítusai

A IV. században válhatott általánossá a szokás, hogy a keresztségre jelentkezőt, amennyiben megfelelt a kritériumoknak, egyszerű rítussal vették föl a hallgatók közé.<sup>372</sup> Ez abból állt, hogy az egyház képviselői a jelölt homlokát megjelölték a kereszt jelével ([con]signatio, signaculum, σφραγίς). Ez a szertartás, melyhez olykor még a kézföltétel, imádság és a só átadása társult, Keleten és Nyugaton egyaránt elterjedt volt.<sup>373</sup> A katekumen legfőbb feladata ezután az volt, hogy megismerkedjen Krisztus és az egyház tanításával, és annak megfelelően éljen. A hittanulók ezért részt vettek a szentmise első részén (a katekumenek liturgiáján), ahol elbocsátás előtt külön imádságot végeztek fölöttük.<sup>374</sup>

Az egyházi év meghatározott alkalmakkor (általában vízkeresztkor) az egyház püspökei meghirdették a keresztségre való jelentkezést,<sup>375</sup> amelynek szokásos határideje nagybőjt eleje volt.<sup>376</sup> A jelentkezők nevüket adják (nomendatio<sup>377</sup>) az egyház előjáróinál, akik írásban nyilvántartásba veszik őket. „[A] katekumen két keresztény kíséretében jelentkezett a püspöknél, akik kezesként felelősséget vállaltak érte. Ekkor kérdéseket intéztek hozzá. Ha méltónak találták, a püspök megkérdezte nevét, és egy pap fölírta egy könyvbe, ahol be volt jegyezve minden megkeresztelt, és melyet az egyház archívumában gondosan őriztek. Baszileiosz azokhoz a tekercsekhez hasonlítja ezt, ahol a katonák voltak regisztrálva. ... [A] dokumentum az »élet könyvét« szimbolizálta, ahova Isten választottjai föl vannak jegyezve»<sup>378</sup>. Ezután a katekumenek egy bevezető oktatáson vettek részt, melynek célja a katekumenek helyes lelkiületének kialakítása, a buzgóság fölkeltése volt.<sup>379</sup>

372 A *Trad. ap.* még nem említ semmiféle rítust a hallgatók közé való föl vételkor.

373 Sulpicius Severus *kézföltételről és imáról* szól (*impositione manus desiderata*) (*Vita s. Martini* 13), Márk diakónus a kereszt jeléről (σφραγίς αὐτῆς τοῦ σταυροῦ σφραγίδι) (*Vita Porph.* 21: PG 65,1221B). Augustinusnál már együtt szerepel a két jel: a katekumen is megszentelődik „per signum Christi et orationem manus impositionis” (*De peccator meritis* II,26). (A befogadás harmadik jelét, a *sacramentum salis*-t Ágoston ezen a helyen nem említi). A katekumenátus első szakaszába való belépésnek szertartásáról bővebben: R. BÉRAUDY, *L'initiation chrétienne*, in uő, *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, Desclée et Cie, Tournai 1965, 535.537; M. METZGER, *Geschichte* 97.

374 A *Trad. ap.* szerint ezt a kézföltétellel való imádságot még laikusok is végezheték (19. fejj.).

375 „Az ókorban szokás volt mindig korábban kihirdetni a mozgó ünnepet .... Itt – általában vízkeresztkor – a szentmisén közölték szóban a mozgó húsvéti ünnep időpontját. Mivel húsvét éjszakáján volt a keresztesítés, Ambrus a többi püspökhöz hasonlóan az ünnep kihirdetését használja fel arra, hogy felszólítsa a katekumeneket, hogy jelentkezzenek a beavatásra.” (J. SCHMITZ, *A keresztény beavatás* XII.)

376 Jeruzsálemi Kürillosz szerint Nagyböjt első vasárnapján, Aranyszájú Szt. János szerint is Nagyböjt legelején (T. M. FINN, *The Liturgy of Baptism*, 50–51); nyugaton Nagyböjt 3. és 4. vasárnapján [A. SCHMEMANN, *Vízből és Szentlélekből. Liturgikus tanulmány a keresztségről* (ford. Kaulics László), Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest 2012, 23]. A laodikaiai zsinat (363 k.) előírja, hogy a 2. hét végéig záruljon le a jelentkezés (45–46. kán.: ÓI 5,327).

377 AMBRUS, *Sacr.* 3,12: ÓÖ 8,89. Vö. AUGUSTINUS, *Sermo* 132,1: PL 38,734C.

378 A. G. HAMMAN, *Le baptême* 9. Vö. A. SCHMEMANN, *Vízből és Szentlélekből* 23.

379 Ilyen volt Jeruzsálemi Kürillosz *Procatechesise*. Milánóban is tartottak bevezető katekézist (J. SCHMITZ, *A*

A szentségekre készülők ezután nagybőjt minden napján megjelentek a templomban, ahol exorcizmust végeztek rajtuk, és részt vettek a külön számukra tartott oktatásokon.<sup>380</sup> Ezek tematikusan összeállított szentírási szakaszokból és a hozzájuk fűződő magyarázatokból álltak. Míg a „katekumenek liturgiája” (vagyis a szentmise igeliturgiája, amelyen az *audientes* vettek részt) a benne helyet kapó homíliával együtt nyilvános volt,<sup>381</sup> addig a *competentes* tananyaga a *disciplina arcani* részét képezte. A szentségre készülők a bűnbánat cselekedeteivel, böjttel és imádsággal munkálták megtérésüket; egyes helyeken a püspökök szorgalmazták – anélkül, hogy kötelezővé tették volna – a nyilvános bűnvallomást is.<sup>382</sup> Szent Ágoston így foglalja össze a szentségekre való fölkészítés módját: „*Suis nominibus datis abstinentia, jejuniis exorcismisque purgantur, ipsis diebus, quibus catechizantur, exorcisantur, scrutantur.*”<sup>383</sup>

Az oktatás bibliai része után, ahol a hittanulók vázlatosan megismerkedtek az üdvtörténet eseményeivel és jelentésével, a katekézis dogmatikai szakasza következett, amelynek alapját a hitvallás (σύμβολον, *symbolum fidei*) adta. A *symbolumot* nagybőjt utolsó heteiben ismertették meg a hitjelöltekkel (*traditio symboli*),<sup>384</sup> sorról-sorra, részletesen elmagyarázva annak jelentését. A hitvallást kívülről meg kellett tanulni; lejegyezni vagy idegeneknek elmondani nem volt szabad. A hitvallás visszaadására, ünnepélyes fölmondására (*redditio symboli*) virágvasárnap, nagycsütörtökön vagy nagyszombaton, illetve a keleti

---

*keresztény beavatás xi).*

380 Erről részletesen beszámol Egeria útinaplója (*Peregrinatio* 46; ÓÖ 14,139–140). A napi oktatások hosszúak (három órásak) voltak, így a katekumenek komoly, 120 órás tanfolyamon vettek részt. J. Daniélou szerint erre a mágia, az asztrológia, a bálványimádás, a pogány filozófia és az eretnkségek miatt volt szükség (*La catéchèse* 11).

381 „Dans cet enseignement public on ne traitait que de questions générales de foi ou de morale, ou bien on se bornait à de simples allusions, à des explications sommaires, que saisissaient fort bien les initiés, mais qui restaient de pures énigmes pour les non-initiés.” (H. LECLERCQ, art. *Catéchèse – Catéchisme – Catéchumène* 2560). Vö. J. J. KATRIJ, *Keresztény örökség. A keleti egyház hagyatéka* (ford. Papp A.), Gör. kat. egy. lelkézség, Miskolc 2011; JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ, *Cat.* 6,29: ÓÍ 19,109.

382 Nazianzoszi Gergely így buzdít a keresztségről szóló beszédében: „Ne szégyelld megvallani bűneidet (μη ... ἀπαξιώσης ἐξαγορεῦσαι σου τὴν ἀμαρτίαν), hiszen tudod, hogyan keresztelt János” (*Or.* 40,27). Vanyó L. fordítása nem adja vissza a meghívás súlyát: „Ne méltatlankodj amiatt, hogy kiváltódl a bűn alól, hiszen...” (ÓÍ 17,296). Pedig az ἐξαγορεύω ige, hasonlóan az ἐξομολογέομαι-hoz, a nyilvános vallomástétel műszava (vö. art. *ἐξαγορεύω* in G. W. LAMPE (szerk.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1969, 490), és amint P. Gallay rámutat (SC 358,259, láb. 3), Keresztelő Szent Jánosra is éppen azért hivatkozik a teológus Gergely, mert az általa végzett keresztségnél is köztudottan nyilvános bűnvallomást tettek a bűnbánók. Szent Ambrus is hasonlóképp bátorít, de hozzáteszi: „Ha valaki, aki eljön megkeresztelkedni, de a bűneit nem vallja meg, még akkor is bűnvallomást tesz pusztán azáltal, hogy azért kéri a keresztséget, hogy megigazuljon, vagyis, hogy a bűnből kegyelemre jusson” (*Sacr.* 3,12).

383 *De fide et operibus* 7.

384 Ez Nyugaton nagybőjt negyedik vagy ötödik vasárnapján (J. DANIÉLOU, *La catéchèse* 10; A. G. HAMMAN, *Le baptême* 9.), Jeruzsálemben a bőjt hatodik hetében (H. LECLERCQ, art. *Catéchèse, catéchisme, catéchumène* 2563) történt. (Keleten a Nagyböjt 8 hétből állt, mert a szombat nem tartozott a böjti napok közé).



egyház gyakorlata szerint nagypénteken került sor.<sup>385</sup> Karthágóban gyakorlat volt az Úr imádságának nagyheti liturgikus átadása és visszaadása is (*traditio et redditio orationis dominicae*).<sup>386</sup>

#### 2.1.4 A húsvéti liturgia szertartása

Bár a katekumenek húsvét vigílián történő beavatása földrajzi régiókként részleteiben eltérő módon történt, a liturgia fő elemei közösek voltak.<sup>387</sup> Most – a fogalmak tisztázása céljából – csak egy vázlatos áttekintést szeretnék nyújtani, amely a továbbiakban egyúttal viszonyítási alapként is szolgálhat.

Nagypénteken és nagyszombaton, az ősi hagyományhoz híven, szigorú böjti napot tartottak. Nagyszombat reggel a hitjelöltek összejöttek a templomban. Itt még egyszer exorcizálták őket, a katekumenek olajjal megkenték fülüket, orrlyukukat, mellkasukat a katekumenek olajával, amihez még egyes helyeken (például Jeruzsálemben, Rómában és Milánóban) az *effeta*-rítus is társult.<sup>388</sup> Este a lucernáriummal megkezdődött a virrasztás, mely egész éjszaka tartott. Az *Ószövetség*ből fölolvasták az üdvtörténet fő eseményeit földéző 12 olvasmányt. Az evangélium után a homília következett. A katekumenek a papsággal és keresztszüleikkel együtt a baptisztérium előcsarnokához vonultak. A keresztelőkápolna elkülönített helyiségeiben a keresztelendők nemek szerint levetköztek, majd a diakonusok, illetve diakonisszák egész testüket megkenték a szent olajjal. Ez a rítus kifejezte, hogy Krisztus atlétáiként fölkészültek a Sátánnal való küzdelemre. Nyugat felé fordulva és előre nyújtott kézzel (olykor jelképes köpéssel is) háromszor mondtak ellent az emberi nem megrontójának (*abrenuntiatio*, ἀποταξίς).<sup>389</sup> Egyes helyeken, így például Szíriában, a Sátán elutasítása után gyakorlat volt a Krisztushoz való csatlakozás (σύνταξις) kifejezése is – ezt kelet felé fordulva végezték.<sup>390</sup>

385 H. LECLERCQ art. *Catéchèse, catéchisme, catéchumène* 2564, 6. jegyzet; A. G. HAMMAN, *Le baptême* 10; KATRIJ, *Keresztény örökség* 134–135. Vö. laodikaiai zsinat (363/364), 46. kán.

386 DANIELOU, *La catéchèse* 11.

387 Helytől függően egyes szertartáselemek hiányozhattak vagy újabbak járulhattak hozzájuk. Kisebb-nagyobb eltérések mutatkozhattak a rítusok sorrendjében is. Ezzel kapcsolatban segítséget nyújt: H.M. RILEY, *Christian initiation. A comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, Washington 1974.

388 Szt. AMBRUS, *Sacr.* 1,2–3; R. BÉRAUDY, *L'initiation chrétienne* 537; A. G. HAMMAN, *Le baptême* 9–10.

389 JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ, *Myst.* 2,4. TERTULLIANUS, *Spect.* 4,1; 13,1; *Coron.* 3,2. Szt. AMBRUS, *Sacr.* 1,5.

390 *Const. ap.* VII,41: SC 336,96–98; ARANYSZÁJÚ Szt. JÁNOS, *Bapt. hom.* II,21.

A keresztség háromszori alámerítéssel történt.<sup>391</sup> A szentháromságos hitvallást a püspök kérdéseire válaszolva tették le a katekumenek vagy az egyes alámerülések előtt, vagy pedig még a keresztséget megelőzően.<sup>392</sup> A bérmlási krizmációt már a püspök végezte.<sup>393</sup> Ezután a keresztszülők feladták a neofitáknak a fehér ruhát annak jeleként, hogy az újonnan megkereszteltek Krisztust öltötték magukra,<sup>394</sup> majd a püspök kézföltétellel és imádsággal fohászkodott a Lélek ajándékáért.<sup>395</sup> A keresztség után a neofiták a templomba vonultak, és első alkalommal vettek részt a szentmise eucharisztikus liturgiáján. Rómában, Karthágóban és Alexandriában a beavatott hívőknek elsőáldozásuk után tejjel és mézzel töltött kelyhet nyújtottak át, jelezvén ezzel, hogy beléptek az Ígéret Földjére.<sup>396</sup> A IV. századtól megjelenő tendencia, hogy az újonnan megkeresztelteknek a húsvét utáni héten magyarázták el a szentségek jelentését.

## 2.2 Szentségek és katekézis

### 2.2.1 Katekézis az első két évszázadban

A katekézis (κατήχησις) szó etimológiája sokat elárul a keresztény hitoktatás eredetéről és mibenlétéről, hiszen jelentése: „szóban, hangosan visszhangozni”<sup>397</sup>. A hit továbbadása az apostoli igehirdetéssel vette kezdetét. Már Szent Pál is több alkalommal az apostoli hagyományra hivatkozik leveleiben. Az apostoli korban a megtérők tanítása azonban nem csupán az igehirdetéskor, illetve liturgikus keretek között történt. Az *Újszövetség* számos helyéből kitűnik, hogy már az Ósegyházban is létezett nem csupán alkalmi, hanem mélyrehatóbb hitbeli oktatás is.<sup>398</sup> Szükségessé vált ugyanis, hogy az új hívőket tematikus

391 A régészeti leletek tanúsága szerint a keresztlőkút csekély mélysége egyes helyeken alkalmatlannak tűnik arra, hogy a felnőtt megtérők teljes alámerülést végezzenek. Ehelyett szóba jöhetett az is, hogy a vízben álló személyt leöntéssel kereszteljék meg. Az alámerülés azonban történhetett – a segédkezők közreműködésével – hátradöntéssel is. Ha a IV. században a keresztséget mint Krisztussal való eltemetkezést magyarázzák, akkor ez kézenfekvő megoldás lehetett. Különösképpen is igaz ez Jeruzsálemre, ahol a keresztség Krisztus sírjának szomszédságában történt.

392 JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ, *Myst.* 2,4. TERTULLIANUS, *Coron.* 3,3. SZT. AMBRUS, *Sacr.* 2,24.

393 TERTULLIANUS, *Bapt.* 7,1. SZT. AMBRUS, *Sacr.* 2,20. A megkenések száma és ideje helyenként változó volt. Mopszvesztiai Theodorosz és Aranyszájú Szent János, az ősi szíriai rítushoz híven, nem ismerik a keresztség utáni megkenést. (M. METZGER, *Geschichte der Liturgie* 102.)

394 SZT. AMBRUS, *Myst.* 34.

395 TERTULLIANUS, *Bapt.* 8,1. SZT. AMBRUS, *Sacr.* 3,8.

396 A. G. HAMMAN, *Le baptême* 10–11. TERTULLIANUS, *Coron.* 3,3: ÓÍ 12,334.

397 Eredeti értelme: „visszhangozni az emberi hangot” (κατ-ἠχέω), innen később kettős jelentés fejlődik ki: „figyelmeztetni, inteni” ill. „tanítani, bevezetni”, mégpedig szóbeli tanítás által. Vö. MÉSZÁROS I., art. *Katekézis* in *MKL*, vol. VI, Szent István Társulat, Budapest 2001, 31.

398 Előbbire példák ApCsel 8,38; 10,58; 18,24–48, utóbbira Gal 6,6; Zsid 6,1–3; Lk 1,4.

módon is bevezessék az alapvető hitigazságokba, elsősorban a szentségekre való fölkészítés során.

Ezt a feladatot a külön megbízatásként megjelenő *tanítók* veszik át.<sup>399</sup> A *Zsidókhoz írt levél* már meg is határozza a legalapvetőbb témaköröket: „Ezért mellőzzük Krisztus tanításának az elemi részleteit (τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον)...Ne ismételjük újra az alapvető igazságokat (θεμέλιον): A holt cselekedetekből való megtérést, az Istenbe vetett hitet, a keresztségről, a kézföltételről, a halottak feltámasztásáról és az örök ítéletről szóló tanítás megalapozását.”<sup>400</sup>

Ahogy ebből az idézetből is kiviláglik, a tanítás erkölcsi, dogmatikai és szentségtani elemeket foglalt magában. A keresztény *ethosz* oktatásához kézenfekvő volt azt a „két útról” szóló tematikát fölhasználni, melyet a zsidóság a prozeliták vallási életre nevelésében használt. A *Didakhé*, az ősi keresztény katekézis írott vezérfonala, amelyet az első hittankönyvnek tekinthetünk,<sup>401</sup> nem más, mint a két útról szóló tanítás keresztény átdolgozása, kiegészítve a Krisztus-hitből fakadó szertartásrenddel és tanítással. Ez a mű, illetve tematika több évszázadra meghatározó lesz.<sup>402</sup>

Ami a katekézis dogmatikai oldalát illeti, ennek alapját a keresztények megkülönböztető jegye, a *symbolum fidei* (hitvallás) adta. Egyes kutatók – nem eléggé meggyőző módon – már az újszövetségi Szentírásban is fölfedezni vélték a *credo* ősi magját. Közismert, hogy a szentháromságos hitvallási formák a keresztelessel összefüggésben születtek, kibontva, hogy mit jelent az „Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében” (vö. Mt 28,20) megkeresztelkedni, illetve hinni.

A korai katekézis egy további jelentős forrása az apologéták tevékenységéből eredeztethető.<sup>403</sup> A krisztusi tanítás népszerűsítését elsősorban szóban, és csak másodsorban írásban végezték. Céljuk nem csupán a keresztény hit logikailag megalapozott védelme volt, hanem – ami ennél jelentősebb – missziós szándék is vezette őket. Amikor – legkésőbb a II.

399 Erről a tisztségről még a papság szentségével összefüggésben fogok szólni (71. o.).

400 Zsid 6,1–2.

401 TARJÁNYI Z., *Kateketika I.*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 19.

402 A két útról szóló tanítás a *Didakhé* 1–6. fejezetében található. A könyvet Alexandriában – a *Pásztor* és a deuterokanonikus könyvekkel együtt – felhasználták az erkölcsi életre nevelésben. A „két út” eszmeisége fölbukkan még a következő művekben is: *Didascalia apostolorum* (É-Szíria, III. sz. közepe, ÓI 5,108–245); *Testamentum domini nostri Jesu Christi* (Szíria, VII. sz., de sokkal régebbi hagyományt őriz); a *Barnabás-levél* 18–20. fejezete: ÓI 3,242–245; IRENAEUS, *Epid.* 1–2: ÓI 8,576; ALEXANDRIAI KELEMEN, *Paed.* III,12: SC 158,162k; *Const. ap.* VII,1k: SC 336,24k.

403 H. LECLERCQ, art. *Catéchèse, catéchisme, catéchumène*, in DACL, vol. II/2, Letouzey et Ané, Paris 1910, 2530–2579, különösen 2547k.

században – létrejönnek a *didaskaleionok* (katekéta-iskolák),<sup>404</sup> velük együtt megjelenik egy missziós, preevangelizációs jellegű katekézis is. Ennek célja még nem a keresztény hit pozitív feltárása, hanem – ennek előfeltételeként – a keresztény hit útjában álló akadályok eltávolítása volt. Jó példa erre – írott lecsapódásként – Alexandriai Szent Kelemen *Protreptikosza*.

### 2.2.2 Az ókori katekézis módszertana

Az ókeresztény katekézis módszertanát az atyák homíliáiból, elszórt megjegyzéseikből és egyéb művekből (pl. *Itinerarium Egeriae*) ismerhetjük meg. A homíliák közül ki kell emelnünk a IV. századi kateketikai beszédeket: Jeruzsálemi Kürillosz 24 katekéziséit<sup>405</sup>, Szt. Ambrus *De sacramentis* és *De mysteriis*<sup>406</sup> homíliáit, Mopszvesztiai Theodorosz katekéziseit<sup>407</sup>, valamint Aranyszájú Szent János keresztségi beszédeit<sup>408</sup>. Külön szerencsének mondható, hogy e kateketikai beszédeken túl két, kifejezetten módszertani mű is ránk maradt: Nüsszai Szt. Gergely *Oratio catechetica magna*<sup>409</sup> és Szt. Ágoston *De catechizandis rudibus*<sup>410</sup> című írása.<sup>411</sup> Előbbiben a kappadókiai püspök a hallgatósága előképzettségének megfelelő tanmenet szükségességét hangsúlyozza: A pogányokat logikus érveléssel az egy Istenbe vetett hitre, a zsidókat Jézus istenségének elfogadására, míg az eretnekeket a Szentháromság helyes értelmezésére kell elvezetni, mégpedig azokból az igazságokból kiindulva, amelyeket a hit iránt érdeklődők már elfogadnak. Ágoston műve szintén három csoportot különít el, azonban nem a korábbi világnézet, hanem a keresztény hitben való jártasság foka szerint: 1. „*rudes*” (vagyis a tudatlanok, akik még semmilyen ismerettel nem rendelkeznek a keresztény hitről. A javasolt tananyag: a teremtő Isten, Isten jósága, megváltás; módszer: *narratio*) 2. a haladók, akik már bizonyos fokig ismerik a szentírást. Pedagógiai cél: hűségre, egyszerűsége,

404 Messze a legjelentősebb az alexandriai, de léteztek Antiokhiában, Edesszában, Rómában is.

405 CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* (bev., ford., jegyz.: A. PIÉDAGNEL)(SC 126bis), Cerf, Paris 2004<sup>2</sup>, 1966<sup>1</sup>). *Jeruzsálemi Szent Kürillosz összes művei* (ÓÍ 19)(ford. VANYÓ L.), Szent István Társulat, Budapest 2006.

406 AMBROISE DE MILAN, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole* (SC 25bis)(bev., ford., jegyz. B. BOTTE), Cerf, Paris 1950<sup>1</sup>, 1994<sup>2</sup>. SZENT AMBRUS, *A szentségekről. A misztériumokról* (ÓÖ 8.)(ford. KÜHAR F., átdolgozta TÓTH V.), Jel, Budapest 2005.

407 THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques* (szerk. R. TONNEAU – R. DEVREESE), Cité du Vatican 1949.

408 JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites* (SC50bis)(bev., ford., jegyz. A. WENGER), Cerf, Paris 1957<sup>1</sup>, 2005<sup>2</sup>. JEAN CHRYSOSTOME, *Trois catéchèses baptismales* (SC 366)(bev., ford., jegyz. A. PIÉDAGNEL – L. DOUTRELEAU), Cerf, Paris 1990. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Taufkatechesen* (FC 6/1–2)(bev., ford. R. KACZYNSKI), Herder, Freiburg 1992. Aranyszájú beszédei inkább exhortáció jellegűek.

409 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique* (SC 453) (bev., ford., jegyz. R. WINLING), Cerf, Paris 2000; NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Nagy kateketikus beszéd* (ford. VANYÓ L.) in *A kappadókiai atyák* (ÓÍ 6)(szerk. uő), Szent István Társulat, Budapest 1983, 503–572.

410 PL 40,316k. Magyarul: SZENT ÁGOSTON, *De catechizandis rudibus. A képzetlenek hitre neveléséről* (ford. Péntes J.) (Patrisztikus füzetek), Agapé, Újvidék 2001.

411 Art. *Catéchèse* in *Catholicisme* II, Letouzey & Ané, 645.

alázatosságra nevelés Krisztus követésének útján.<sup>412</sup> 3. járatosak, akiket annak fölismerésére kell vezetni, hogy az Isten szava minden igényt kielégít.

Bár az első évszázadok kateketikai módszerei a változó körülményekhez való igazodás miatt sokszínűek voltak, mégis számos közös vonást találunk:

*1. Beavatás az egyház liturgikus életébe*

A hitoktatásnak elsődlegesen nevelő, a keresztény közösségbe és annak szentségi liturgiájába bevezető célzata volt. „A katekézis, a szó valódi és sajátos értelmében, abból az igényből születik, hogy a felnőtteket a beavató szentségekre felkészítse és bevezesse”<sup>413</sup>.

*2. Több szakaszból álló felkészítés.* A keresztény hit iránt érdeklődők nagy száma, a katekumenátus intézményesülése és pedagógiai szempontok miatt a keresztény életbe való bevezetés négy lépésben történt: 1. prekatekumenátus (evangelizáció) 2. katekumenátus 3. (közvetlen) szentségi készület 4. műsztagógia.

*3. A világiak szerepe.* A hit iránt érdeklődők Krisztushoz, illetve az egyházba vezetésében a világiak főképpen apostoli munkájukkal (pogányokkal való dialógus), azonkívül kezesként, illetve hitoktatóként (tanítóként) vettek részt. A pogányok és zsidók érdeklődésének a fölkelése és az egyház kapuihoz vezetése ugyanis személyes missziós munkát igényelt, és ebben a világi hívek komoly szerepet kaptak. Sikeres apostolkodás esetén ők lehettek a hitjelölt keresztszülei (kezesei), hogy aztán keresztyermeküket a fölkezdülés teljes időtartama idején tovább kísérik a hit útján. A világi hívek katekéták is lehettek, bár már a *Traditio apostolica* is azt a tendenciát mutatja, hogy a διδάσκαλος / *doctor* feladatkörét egyre inkább klerikusok (főleg presbiterek) veszik át. Ennek ellenére még a IV. században is érvényes, hogy az alapvető hitbeli ismereteket (*rudimenta fidei*) világi hívő is közvetíthette – például bevezető katekézis formájában –, ha megfelelően képzett volt.<sup>414</sup>

*4. A katekumenek tanmenete.* A *Constitutiones apostolicae* így határozza meg a katekumenek tananyagát:

Akit a hit igazságaira fognak oktatni (κατηχεῖσθαι), az tanítsák meg a keresztség előtt a születetlen Istenről való ismeretre, az Egyszülött Fiúval kapcsolatos (tanítás) megismerésére, a Szentlélekkel kapcsolatos bizonyosságra; tanulja meg a sokféle teremtmények különféle rendjét, a Gondviselés egymást követő intézkedéseit, a különféle törvénykezések rendelkezéseit: tanulja meg, miért jött létre a világ, miképpen teremtetett az ember [és lett] a világ polgárává; ismerje meg tulajdon természetét, hogy milyen.

412 Vö. J. DANIELOU, *La catéchèse* 18.

413 S. RIVA, *Catechetica pastorale* 25.

414 J. SCHMITZ, *A keresztény beavatás* XI. A *Const. ap.* a *Trad. ap.*-t követi, amikor engedélyezi, hogy laikusok katekéták legyenek (VIII,17: SC 336, 240).

Tanulja meg, miképpen büntette meg Isten a gonoszokat vízzel és tűzzel és dicsőítette meg a szenteket nemzedékről nemzedékre, úgy értem Szetet, Enost, Hénokot, Noét, Ábrahámot és utódait, Melkizedeket, Jóbót, Mózeszt, Józsuét és Kalebet, a buzgó papot, Pinchászt és a szenteket az egyes nemzedékek szerint, és hogy Isten gondviselésében nem vetette el az emberi nemet, hanem a tévedéstől és hiábavalóságtól az igazság ismeretére hívta különféle alkalmakkor, a szolgaságból és babonaságból szabadságra és jámborságra vezetve őket, az igazságtalanságból igazságosságra, az örök halálból el nem múló életre. Ezeket és az ezután következőket tanulja meg a katekézisen (ἐν τῇ κατηχήσει) a jelentkező (προσιῶν). ... [A kézföltétellel végzett hálaadás után] tanítsák meg az Úr megtestesülésével, szenvedésével, halottak közül való feltámadásával és mennybe vételével kapcsolatos [igazságokra].<sup>415</sup>

Bár a katekumenátus helytől és körülményektől függően sokféle formát ölt, az oktatás három szakasza mégis állandó benne: 1. a szentírási (üdv történeti) 2. a dogmatikus 3. és a szakramentális katekézis.<sup>416</sup> Ehhez járul még a keresztény életre és erkölcsiségre nevelés, ami viszont nem feltétlen alkot külön tanegységet, hanem a szentírási és dogmatikai tartalmak alapján bontják ki a katekéták, hogy a kereszténynek mit kell tennie.

A hitjelöltek Szentírásba való bevezetése jól meghatározott didaktika szerint történt. A teljesen kezdők morális nevelésére sok helyen a deuterokanonikus könyveket használták, illetve ajánlották olvasásra.<sup>417</sup> A Konstantin utáni korban nagy jelentősége lett az ún. bevezető katekézisnek, hiszen a keresztségre jelentkezők előképzettsége nagy változatosságot mutatott.<sup>418</sup> Az üdv történet fő eseményeit gondosan kiválasztott perikópák alapján ismertették meg. A hitvallás magyarázatát is a korabeli exegetikai módszer szerint adták: először a betű szerinti, majd a spirituális értelmet tárták fel. Az oktatások csoportosan folytak, de lehetőség volt arra, hogy a katekumenek kérdéseket tegyenek föl.<sup>419</sup>

### 5. Keresztény életre nevelés.

Miközben a katekumenek megismerkedtek a Szentírással és a hitvallással, gyakorolták a felebaráti szeretet cselekedeteit is: Betegeket látogattak, szolgálták a szegényeket, gyakorolták az ellenségszeretetet. Bekapcsolódtak a keresztény közösség életébe, ahol elsajátították a szemérmesség erényét, és javulásukat bűnbánati cselekedetekkel is kifejezték.

415 *Const. ap.* VII,39: SC 336,92–96. A fordítás enyém. A szöveg közbevetőleg közli a katekumenek kézföltétellel való áldó imádságát. Ebben a hálaadásban a keresztségről is szó esik, mint az újjászületés fürdőjéről, örökbefogadásról és Krisztus halálához való hasonulásról. A keresztség előtti tananyag pedig az *abrenuntiatot* (ἀποσταξίς) és a Krisztushoz csatlakozás (σύνταξις) tárgyát foglalja magában.

416 J. DANÉLOU, *La catéchèse* 16; R. BÉRAUDY, *L'initiation chrétienne* 536.

417 Főképpen a következőket: Judit (protokan.), Eszter, Tóbiás, Bölcsesség, Jézus Sirák Fia. Alexandriában ehhez még a *Didakhé* és Hermász *Pásztor*a is járult. (P. DE PUNIET, art. *Catéchuménat*, in *Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et de la Liturgie*, t II/2, Letouzey & Ané, Paris 1910, 2582.) Jeruzsálemi Kírilloz viszont a héber kánonhoz igazodik, és elveti a „kéteseket” (*Cat.* 4,33.35: ÓI 19,79.81).

418 Jeruzsálemi Kírillostól és Szent Ambrustól is egy-egy bevezető katekézis maradt fenn. A bevezető oktatások témái: a bálványok hiábavalósága, a Gondviselés (ebben a pogányok – a sztoikusok kivételével – nem hittek, szerintünk a mindenséget a *fatum* irányítja), örök élet.

419 EGERIA, *Peregrinatio* 46,4.

Összefoglalásul a következőket mondhatjuk az ókeresztény katekézisiról: a keresztény életbe való bevezetés *integrális* volt, vagyis átölelte a keresztény hit és élet minden területét.<sup>420</sup> A fölkészítésben a nevelési jelleg, a hit gyakorlati és erkölcsi formálása volt a hangsúlyos. A katekézis a felnőtt korosztályt tartotta szem előtt; a gyermekek oktatása a szülőkre volt bízva. A hitoktatás tananyagát az üdvtörténet alapvető megismerése, a keresztény erkölcs követelményei, a hitvallás és a Miatyánk magyarázata<sup>421</sup>, valamint a szentségekre való fölkészítés alkották. A katekézis szorosan a liturgiához kapcsolódott, jelentős részben az igeliturgiába volt ágyazva, és célja is a liturgiába kapcsolás volt.

## 2.3 Misztérium és misztika

### 2.3.1 A *μυστήριον* és *μυστικός* szavak jelentéstörténete

A misztika keresztény fölfogásának tekintetében a XX. század második felében mély változásnak lehetünk tanúi. A paradigmaváltást leginkább abban lehet megragadni, hogy a misztika fogalma kitágul, így már nem csupán a kontempláció magasabb fokait értik alatta. Ennek a szemléletváltásnak a háttérében mindenekelőtt biblikus és patrisztikus kutatások álltak, melyek a misztika történetét egészen új fénybe állították. A *Dictionnaire de Spiritualité* ezzel kapcsolatban mindenekelőtt L. Bouyer<sup>422</sup> és H. de Lubac<sup>423</sup> tanulmányait emeli ki.<sup>424</sup>

Bouyer alapvető jelentőségű tanulmánya a *μυστικός* szó történetét vizsgálja. Kimutatta, hogy az, amit ma „misztika” alatt értünk vagy „misztikus”-nak nevezünk, a keresztény hitből származik és következésképp ebből a háttérből értelmezendő.<sup>425</sup> Másképpen fogalmazva a misztika nem a hellenizmus terméke, és nem utólag szivárgott be onnan a kereszténység életébe, – ahogyan ezt korábban főleg protestáns szerzők állították – hanem egy lényegileg keresztény fogalom. J. Sudbrack még hozzáfűzi: „A hellenisztikus környezetben a »müsztikosz« jelző majdnem ismeretlen volt, és »nem volt használatos valamilyen titkos vallási tapasztalat megjelölésére, hanem magára a szertartásra, annak külső megjelenésére.«

420 S. RIVA, *Catechetica pastorale* 24.

421 Egyes helyeken a Miatyánk, másutt az Úr imádsága, ismét másutt mind a kettő alkották a tanítás vezérfonalát. Vö. H. LECLERCQ, art. *Catéchèse, catéchisme, catéchumène* 2562.

422 L. BOUYER, *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, in *Supplément à la Vie spirituelle*, t.3., Paris, 1949, 3–23.

423 H. de LUBAC, *Introduction*, in A. RAVIER (szerk), *La mystique et les mystiques*, Paris, 1965, 23–38.

424 A. SOLIGNAC, „Mystique”, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. X, 1890.

425 L. BOUYER, „Mystisch“ – *Zur Geschichte eines Wortes.*, in J. SUDBRACK, *Das Mysterium und die Mystik: Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*, Echter, Würzburg, 1974, 57–75, itt 59–60. Vö. J. SUDBRACK, *Mystik: Selbsterfahrung – kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Quell-Verlag, Stuttgart, 1988, 31–32 is.

Plótinosz csupán egy alkalommal, mellékesen használja; csak tanítványai kezdik használni a kereszténységgel való dialógusuk révén.”<sup>426</sup>

A francia teológus lépésről lépésre mutatja meg, miképpen tágul ki fokozatosan a μυστικός jelző tartalma. A misztériumvallások köréből származó szó először a profán nyelvhasználatba lép be, ahol még nem jelent többet, mint hogy „nehezen hozzáférhető”. Később a Szentírásra kezdik alkalmazni, majd a liturgikus összefüggésben, mindenekelőtt az eucharisziára vonatkoztatva. Végül általánosítás révén használata kiterjed a szentségi és lelki élet minden területére. Ennek megfelelően három fejlődési szakaszt, illetve a jelentésben három réteget lehet megkülönböztetni. A „misztikus” szó így kifejezheti:

1. A Szentírás Krisztus-valóságát és Krisztus isteni valóságát;
2. Az Úr jelenlétét a szentségi és liturgikus életben, az eucharisztia ünneplésénél és az egyházban;
3. Krisztus jelenlétének megtapasztalását az igében és a szentségekben.<sup>427</sup>

A fejlődés érdekessége, hogy e három réteg az egész patrisztikus kor alatt megőrzi egységét a differenciálódás ellenére is. A későbbi kutatók is megerősíteni látszanak L. Bouyer tézisé. A kiindulópontot H. U. von Balthasar szerint is a szentírási exegézis jelentette (amennyiben a Krisztus-valóságot föltárja); majd a jelző használata áttérjed a liturgiára az Oltáriszentség közvetítésével; végül a szót az egyházi és keresztény életre kezdik használni.<sup>428</sup>

H. de Lubac két szorosan összetartozó és egymást kiegészítő szempontot emel ki: A keresztény misztika „mindenekelőtt a Szentírás mélyebb megértésében áll. A misztérium a Szentírás tartalma, a misztika ennek a tartalomnak a megragadása. A »misztika« szó kettős jelentésének eredeti egységét – mely jelentések között mai nyelvünk éles különbséget tesz – innen kiindulva kell értelmezni. ... A Szentírás misztikus és lelki értelmezése alapján véve egy és ugyanaz.”<sup>429</sup>

H. de Lubac érdeme abban áll, hogy – miközben a μυστικός szó eredetéről szkeptikusabban nyilatkozik, mint L. Bouyer<sup>430</sup> – megalapozza a misztika és misztérium összefüggését, mégpedig nem csupán nyelvészeti, hanem teológiai módon is. Kimutatja, hogy a keresztény hitben a misztika nem jelenthet tiszta szubjektívizmust („reine Innerlichkeit”<sup>431</sup>).

426 J. SUDBRACK, *Mystik* 31–32.

427 Ezek a pontok alcímként szerepelnek itt: L. Bouyer, „*Mystisch*” 60–68.

428 Vö. H.U. v. BALTHASAR, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in *Grundfragen der Mystik* (W. Beierwaltes – H.U. von Balthasar – A.M. Haas), Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 7–71, itt 42–43.

429 H. DE LUBAC, *Christliche Mystik* 95.

430 „Die Ursprünge des Wortes »Mystik« sind überdies vielschichtig und schwer festzulegen” (L. BOUYER, „*Mystisch*” 78.)

431 H. DE LUBAC, *Christliche Mystik* 92.



A keresztény misztika annak a misztériumnak szemléletében bontakozik ki, mely előzetesen már az Ószövetségben, véglegesen pedig az Újszövetségben, Jézus Krisztusban nyilvánult ki:

A misztika belső tapasztalattá alakítja a misztériumot; életét neki köszönheti, ő pedig a maga részéről élön tartja a misztériumot. ... A misztikus átéli, hogy lelki élete által a kívülről kapott hitbeli tanítást hűségesen megőrzi és elmélyíti. Ezzel egyidejűleg azonban jelen van egy másik élmény is, amely az előbbit felülmúlja: A végső soron kimondhatatlan misztérium végtelenül felülmúlja a tapasztalatot, amelyre a misztériumról szert tesz vagy egyáltalán szert tehet. A misztérium mindig a misztikus felett áll: a misztérium váltja ki tapasztalatát és alkotja annak abszolút normáját.<sup>432</sup>

Ahogy L. Bouyer föltárta a *μυστικός* szó történetét, úgy igen tanulságos volna a másik kulcskifejezés, a *μυστήριον* főnév jelentéstörténetét is behatóan megvizsgálni. A kérdést ehelyett – vázlatos formában – inkább csak néhány egyházatyával kapcsolatban tekintem át. Ebben mindenekelőtt K. Prümm<sup>433</sup> monográfiájára és G. W. Lampe patrisztikus lexikonára<sup>434</sup> tudtam támaszkodni. Alexandriai Kelemennel kapcsolatban H. G. Marsh<sup>435</sup>, S. Lilla<sup>436</sup> és C. Riedweg<sup>437</sup>, Órigenésszel kapcsolatban H. de Lubac<sup>438</sup> és R. Gögler<sup>439</sup> írásai bizonyultak még hasznosnak. (Amikor összefoglalom a három egyházatyát, Alexandriai Kelemen, Irenaeus és Órigenész misztikusszókincs-használatát, a „misztérium” szó jelentéstörténetén túl esetenként kitérek még más kifejezések alkalmazására is.)

### 2.3.2 Alexandriai Kelemen

A *Protreptikon*ban Kelemen nagy figyelmet szentel a pogány misztériumoknak. A *μυστήριον* szó az esetek harmadában misztériumvallásokra vonatkoztatva fordul elő. Kelemen azon fáradozik, hogy felmutassa a pogány misztériumok visszatetsző arculatát. Néhány esetben azonban, különösen a *Protreptikon* vége felé, tisztelettel beszél a tisztulási szertartásokról és az eleusiszi beavatásról (*ἐποπτεία*).

Világos, hogy amikor Kelemen a pogány misztériumvallásokról szólt, a *μυστήρια* szót kellett használnia. Amikor viszont a kereszténység összefüggésében fordul elő ugyanez a szó,

432 Uo. 91–92.

433 K. PRÜMM, „*Mysterion*“ von Paulus bis Origenes: Ein Bericht und ein Beitrag.”, in ZKTh 61(1937), 391–425.

434 G. W. LAMPE (szerk.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1969.

435 H. G. MARSH, *The use of μυστήριον in the writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine*, in JThS 37 (1936), 64–80.

436 S. LILLA, *Clement of Alexandria*, Oxford University Press, 1971.

437 C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Walter de Gruyter, Berlin 1987.

438 H. de LUBAC, *Histoire et esprit, L'intelligence de l'Écriture selon Origène*, Aubier, Paris 1950, különösen 206–217.

439 R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Patmos, Düsseldorf 1963, különösen 365–380.

hiba lenne rögtön a kultuszra gondolni. Keresztény összefüggésben a μυστήρια kifejezés a hittitkok tartalmát jelenti. A misztériumot ilyenkor a keresztény gnóziról szóló tanításának összefüggésében kell elhelyeznünk: Misztérium alatt ezeken a helyeken Kelemen a Szentírás titkaiba való behatolást érti.

Az alexandriai teológus két fokozatot különböztet meg. Az egyes számú alak (μυστήριον) a Krisztus-misztérium elemi ismeretét jelenti. Olyan alap (θεμέλιος) ez, amely minden keresztény számára nyitva áll. A magasabb μυστήρια-k (t. sz.) megismeréséhez ezzel szemben nem tud mindenki eljutni. Csak az (igazi) gnosztikusok képesek az Írás rejtett misztériumait megragadni. Így a μυστήριον az allegorikus Szentírás-magyarázattal áll kapcsolatban. Μυστήριον és σύμβολον ezzel szinonim szavakká lesznek. A *Sztrómateisz* V. könyve „A szimbolizmus apológiája” címet viselhetné.<sup>440</sup> Kelemen azt akarja aláhúzni, hogy Isten a magasabb misztériumokat a titok leplével védelmezni akarja az arra méltatlanok elől. Korának történelmi helyzete miatt ez érthető is volt. Ez az egyoldalú látásmód azonban ahhoz vezetett, hogy a misztérium eredeti, Szent Pál-i felfogása háttérbe szorult. Sőt, úgy is fogalmazhatnánk, hogy Kelemen feje tetejére állítja a páli alapeszmét, amely természete szerint le-leplező (kinyilatkoztató) és nem el-leplező valóság volt.

Bár Kelemen néhány esetben a misztérium formális oldalával (az elrejtés-kinyilatkoztatás hogyanjával) is foglalkozik, a hangsúlyt mégis kétségtelenül a tartalmi oldalra (mi az, amit föl kell tárni) helyezi. Kelemen szerint *minden* szentírási szakasz mögött misztériumok állnak.<sup>441</sup> A misztériumok ezért a „gnózis misztériumai” (vagy az „igazság misztériumai”): e kifejezések újra és újra visszatérnek Kelemennél.

A gnózisban való növekedés szemléltetésére Kelemen az *epopteia* hasonlatát használja. Az eleusiszi misztériumoknál ez jelentette a beavatás harmadik és egyben legmagasabb fokát. A párhuzam azonban pusztán metaforikus. K. Prümm ezt írja erről: „Ha Kelemennél ebben a (szöveg)összefüggésben már ez műszó is [ti. az *epopteia*], amellyel kapcsolatban, a szót önmagában véve, egy sokkal erősebb kultikus eredetű asszociáció járulékos jelenléte volna várható, úgy jelenik meg, hogy nyoma sincs a jelzett kapcsolatnak, akkor még kevésbé lehet meglepő a sokkal színtelenebbé vált μυστήριον esetében a kultusszal való asszociáció hiánya.”<sup>442</sup> Ha Kelemen a többes számú alakot (μυστήρια) részesíti is előnyben az egyes

440 Vö. K. PRÜMM, „*Mysterion*” 401.

441 Vö. H. G. MARSH, *The use of μυστήριον* 67 és M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1985, 66.

442 K. PRÜMM, „*Mysterion*” 402. „Már többször kimutatták, hogy Alexandriában a misztériumok szókincse a filozófiában fönntartások nélkül meghonosodott, még pedig tisztán metaforikus, vagyis képletes (átvitt) értelemben. Erre a legjobb példa Philón, aki – ahogyan Emile Bréhier megmutatta – a legcifrább

számmal szemben, úgy ez a hajlam sem jelent közeledést a pogány misztériumokhoz. Ez egyszerűen annak tudható be, hogy Szt. Pállal ellentétben a titkok tartalmi oldalát húzza alá.

Kivételes esetekben előfordul, hogy Kelemen a μυστήριον szóval az eucharisziát jelöli. Aligha lehet azonban meglepő, hogy ilyenkor a szót még nem a mai „szentség” jelentésben használja, hanem – amint ez a szövegösszefüggésből is kiolvasható – inkább az üdvösség eszközét érti alatta.<sup>443</sup>

Kelemen nagy újítása, hogy – úgy tűnik – ő vezeti be a μυστικός jelzőt (illetve μυστικῶς határozószót) az egyházi nyelvezetbe.<sup>444</sup> Ennek értelmé igen gyakran: „fenséges”, „szent”<sup>445</sup>. Isten névéről például mint „misztikus tetragrammról” (τὸ τετράγραμμα ὄνομα τὸ μυστικόν) szól, Isten különféle jótéteményeit pedig „misztikus (fenséges) csodáknak”<sup>446</sup> nevezi. Kelemen – utat készítve Órigenésznek – szól a Szentírás „misztikus értelmezéséről” (μυστικὴ ἐρμηνεία) is, anélkül hogy ez a kifejezés írásművében nagyobb szerepet kapna.<sup>447</sup> Végül találunk olyan szövegeket is, melyekben a μυστικός annyit jelent, mint „szellemi” (szemben azzal, amit Pál »testinek, pszükhikósnak« nevez).<sup>448</sup> A szó jelentése „arra a valóságra utal, amelyet Jézus hozott, szemben minden mással, amely csak üres burok. Ilyen értelemben nevezi Kelemen Krisztus tanítását »misztikusnak»<sup>449</sup>. „Egy másik helyen azt mondja, hogy a békecsóknak mindig »misztikusnak» kell lennie<sup>450</sup> (ami itt azt jelenti, hogy a Krisztus-valóságot ténylegesen is meg kell jelenítenie, nem csupán névleg kifejeznie).”<sup>451</sup>

---

misztagogikus fordulatokba bocsátkozik, többnyire csupán azzal a céllal, hogy a sztoikus természet- és lélektan legszárazabb (és mai értelemben a legkevésbé „misztikus”) skolasztikus megkülönböztetéseit hozza”. (L. Bouyer, „*Mystisch*” 61; vö. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik der klassischen Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, 149 is). Ezzel szemben, Böhm szerint, „számolni kell azzal, hogy a misztériumi nyelvezet bizonyos fogalmait – még a filozófiai hagyomány területén belül is – nem tisztán filozófiai értelemben értelmezték vagy adták tovább.” (T. BÖHM, *Die Konzeption der Mystik bei Gregor von Nyssa*, 45, in FZPhTh 41(1994), 45–64, idézet a 34. jegyzetből az 52. oldalon.)

443 Vö. PRÜMM, „*Mysterion*” 404. A szövegkörnyezet témája a keresztény igehirdetés.

444 Justinosz egy másik jelzőt, a μυστηριώδης-t használta. A határozói alak (μυστικῶς) Kelemennél gyakoribb, mint a jelzői forma.

445 Vö. L. BOUYER, „*Mystisch*” 63 és K. PRÜMM, „*Mysterion*” 403. A vallási kultuszban azt rejtik el, amit fenségesnek, szentnek tartanak. Ezért a „misztikus” és „szent” jelzők olykor egymás mellett szerepelnek, így pl. μυστικώτατα καὶ ὁσιώτατα (*Strom.* 4,149,1: SC 463,304).

446 *Paed.* 1,42,1; SC 70,186; *Protr.* 111,11,3: SC 2,179.

447 *Strom.* 5,37,1: SC 278,84.

448 BOUYER, „*Mystisch*”, 63.

449 Uo. Az utalás *Strom.* 6,127,3-ra vonatkozik (SC 446,314; PG 9,352A).

450 *Paed.* 3,81,3: SC 158,156. Miután Kelemen kijelentette, hogy a csóknak misztikusnak kell lennie, magyarázatában még hozzáfűzi: „mert szentnek nevezte az apostol” (»ἅγιον» αὐτὸ κέκληκεν ὁ ἀπόστολος). Így más szóval ugyan, de ismételten a „szent” jelentésre bukkanunk.

451 Bouyer, uo. A „misztikus csók” kifejezést Nüsszai Gergely is használja (*Cant. hom.* 11: FC 16/3, 586, 6–7; GNO VI,323).

### 2.3.3 Lyoni Irenaeus

Irenaeus misztérium-felfogásában meghatározó a gnosztikusokkal folytatott polémiája. Amikor Irenaeus az *Adversus haeresis*ben μυστήριον-t (vagy *sacramentum*ot) említ, az esetek túlnyomó többségében<sup>452</sup> a gnosztikusok misztériumairól szól. A keresztény hit nagy védelmezője azon fáradozott, hogy szembeszálljon a Szentírás önkényes értelmezésével. Így nem meglepő, hogy a μυστήριον szó nem tartozott kedvenc kifejezései közé.

A gnosztikus misztériumokkal szembeni érvelése kettős alapra épül: egyfelől velük szemben hangsúlyozza, hogy nem létezhetnek titkos kinyilatkoztatások, hiszen Jézus teljesen nyilvánosan lépett fel. Ha pedig mégis lettek volna, akkor e titkos kinyilatkoztatásokat saját tanítványainak adta volna tovább, azok pedig az ő utódaiknak.<sup>453</sup> Másfelől az ember lehetőségei korlátozottak Isten titkainak megismerésére.<sup>454</sup> Ha maga az Úr is világosan kijelentette, hogy „nem ismeri azt a napot”, akkor mi, emberek még kevésbé tarthatunk arra igényt, hogy ismerjünk minden főséges és magasztos misztériumot.<sup>455</sup>

A gnosztikus misztériumokat Irenaeus igen gyakran halmozott jelzőkkel illeti, nyilvánvalóan ironikus célzattal. Többek között a következő kifejezésekre bukkanunk nála: „a jelentőségteljes és mély értelmű misztériumok”<sup>456</sup>, „csodálatos, mély misztériumok”<sup>457</sup>, „kimondhatatlan és ismeretlen misztériumok”<sup>458</sup>. Rendszeresen visszaköszönő kifejezés még: „a pléróma titka(i)” (*pleromatis plenitudinis mysterium/sacramenta*).<sup>459</sup>

452 K. PRÜMM szerint az 58 előfordulásból 40 alkalommal – vagyis az esetek több mint 2/3-ban („*Mysterion*” 415).

453 Vgl. *Adv. haer.* 3,3,1. Az idézeteket a következő szövegkiadás alapján fordítottam: IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses. Gegen die Häresien* (FC 8)(ford. és bev. N. BROX), vol. I–V., Herder, Freiburg 1993–2001.

454 Vgl. *Adv. haer.* 4,20,10. A hely Gergellyel kapcsolatban is figyelemre méltó, mivel Isten transzcendenciáját fejezi ki. Ezt olvassuk: „Ezékielnél még nyilvánvalóbb lett, hogy a próféták »csak részlegesen (*ex parte*)« (1Kor 13, 9.10.12) látták Isten üdvrendelkezéseit (*dispositiones Dei*), nem pedig sajátos értelemben (*proprie*) magát Istent (*ipsum ... Deum*)”. Amikor ugyanis »Isten látásában (*Dei ... visionem*)« (Ez 1,1) részesült, ... mégis úgy folytatja – nehogy valaki azt gondolja, hogy eközben Istent sajátos értelemben látni vélte: »Ez volt a látomás az Úr dicsőségének képmásáról (*visio similitudinis gloriae domini*)« (Ez 1, 28)” Figyeljük meg a párhuzamokat Gergely istentanával: a) Ami a részlegességet illeti: ... (*Vit. Moys.* I,9: ÓÍ 6,647) „Ha nem is érhetjük el teljes egészében mindazt, ami jó, az értelmes emberek számára már a rész el nem vesztése sem kis nyereség.” b) Gergely tanítása szerint sem magát Istent, hanem csak a megnyilatkozásait (ἐπεργαίαι) lehet látni (vö. pl. Mózes életében a harmadik teofániát: *Vit. Moys.* II,220k: ÓÍ 6,715k).

455 Vö. *Adv. haer.* 2,28,6.

456 *Adv. haer.* 1, Praefatio 2.

457 *Adv. haer.* 2,13,10. Irenaeus ironikusan jegyzi meg velük kapcsolatban: „Bizonyára róluk mondta az Úr: »keressetek és találtok« (Mt 7, 7b)” (uo.).

458 *Adv. haer.* 2,14,1. Miután ilyen különlegesnek nevezte őket, megmutatja, hogy e misztériumok egyáltalán nem ismeretlenek: Csak azt adják elő, amit a színházban láttak, és közben „csupán a neveket változtatják meg”. (uo.)

459 *Adv. haer.* 2, 24,1; 3,15,2; 4,35,3.

Lássunk azonban néhány példát a keresztény világból is! Az *Adv. haer.* 3,12,9-ben Irenaeus az ApCsel 9,19-et idézi, ahol azt olvassuk, hogy Szent Pál „a damaszkuszi zsinagógákban teljes nyíltsággal (μετὰ πάσης παρησίας) hirdette Jézusról, hogy ő a Krisztus, az Isten Fia”<sup>460</sup>. Majd így folytatja: „Ez az a misztérium, amelyről mondja, hogy kinyilatkoztatás révén jutott neki osztályrészül (Ef 3,3), vagyis hogy az, aki Poncius Pilátus alatt szenvedett, a mindennek Ura, Király, Isten és Bíró”<sup>461</sup>. Ezzel kapcsolatban két dolgot kell megállapítanunk: Egyfelől Irenaeus az ApCsel 9,19-re hivatkozik, mert az ott szereplő kifejezés (teljes nyíltsággal, nyilvánosan) világosan szemben áll a gnosztikus misztérium-felfogással, ahol a μυστήριον titokban továbbadt, vagyis nem nyilvános tanítást jelent. Ezzel a lyoni püspök már tudunkra adja, mit *nem* jelenthet a μυστήριον. Utána azonban pozitív módon is meghatározza, miben áll a keresztény misztérium: abban a paradoxonban, hogy a keresztre feszített Jézus (aki a zsidóknak botrány, a pogányoknak oktalanság) a mindenség Ura. Így Isten misztériumainak titkos-titokzatos jellege nem konkrétan, hanem átvitt értelemben veendő.

Ezzel az egy idézettel Irenaeus tökéletesen romba dönti a gnosztikus építményt. Egyúttal azt is láthatjuk, mennyire otthonosan mozog Irenaeus a páli gondolkodásban.<sup>462</sup> „Ő az egyetlen Fiú, aki Isten akaratát teljesítette, és egyetlen emberség, akiben a misztériumok beteljesednek”<sup>463</sup>, mondja az eretnekségek cáfolója továbbra is páli értelemben használva a misztériumot művének végén. Megállapítható, hogy Irenaeus a μυστήριον/μυστήρια kifejezést, amikor egyházon belüli témákról esik szó, túlnyomó részt páli értelemben alkalmazza (rendszerint idézetekkel), bár egyes esetekben hitünk egy-egy konkrét misztériumát is így nevezi.<sup>464</sup> K. Prümm megállapítja: „Sohasem esik szó keresztény kultikus

460 A görög szövegrészlet a 21. sz. töredékből való: *Caten. Act.*, ApCsel 9,20.

461 Uo.

462 E szakasz további sajátossága, hogy Pál ezen a helyen isteni kinyilatkoztatásokra hivatkozik. A gnosztikusok által kedvelt téma ez, hiszen ők is állítólagos kinyilatkoztatásokra hivatkozva próbálták tanításaikat igazolni. A páli idézetből azonban kiviláglik, hogy ennél az eseménynél az apostol nem ezoterikus tudásban részesült, hanem „csak” Krisztus igazi – kettős – természetét ismerte fel. Ha viszont valaki számára egy igazság rejtély marad, annak nem Isten el-leplező szándéka az oka, hanem az, hogy az illető személy megkeményedett szívű. Egy másik helyen (*Adv. haer.* 3,13,2) Irenaeus arra is kitér, hogy Pál tanítása, a kinyilatkoztatások ellenére (valójában: azoknak köszönhetően) megegyezik a többi apostolokéval. A lyoni püspök végül Szt. Pálhoz csatlakozva (1Kor 13,13) kijelenti, hogy a misztériumok ismerete önmagában semmit sem használ (*Adv. haer.* 4,12,2).

463 *Adv. haer.* 5,36,3.

464 Például: „Az igazak föltámadásának és (Isten) országának misztériuma” (*Adv. haer.* 5,32,1). Figyelmet érdemel még egy hely az *Az apostoli igehirdetés feltárásából* is, ahol Izrael húsvéti bárány általi szabadulásáról esik szó. A végén Irenaeus kijelenti: „Ezt a misztériumot Pászkának nevezik.” (*Epid.* 25). Nüsszai Gergely a *Vit. Moys.*-ban szintén szól a pászka-misztériumról (μυστήριον τοῦ πάσχα) (II,126), amelyet a keresztségre vonatkoztat (II,127).

cselekményekről »misztériumok« megnevezés alatt (a kétséges 13. sz. töredék kivételével, ahol azonban a szót más módon is lehet értelmezni).<sup>465</sup>

Más a helyzet a gnosztikus világgal kapcsolatban. Az *Adversus haereses* első könyvében Irenaeus misztikus papokról (*mystici sacerdotes*) szól<sup>466</sup>. A szentségtan szempontjából azonban lényegesebb az az gnosztikus körökben ismert vitapont, hogy szabad-e, lehetséges-e egyáltalán, „a kimondhatatlan és láthatatlan erő misztériumát ... látható és mulandó dolgokkal” kifejezni.<sup>466</sup>

### 2.3.4 Órigenész

Láttuk, hogy Kelemen bevezeti a Szentírás „misztikus értelmezésének” fogalmát. Órigenész ebben csatlakozik mesteréhez. A szentírási szakaszoknak a betű szerinti értelmén túl mindig van valamilyen rejtett, magasabb rendű, lelki, illetve „misztikus” értelmük (*μυστικός νοῦς*)<sup>467</sup> is. Órigenész ezen tanítását nem ismertetem részletesen, mivel közismert és műveiben mindenütt felbukkan.<sup>468</sup>

A *μυστήριον* szó értelme is a szentírási exegézishez kötődik: Ezért beszélhet Órigenész „az Evangélium misztériumáról” (*τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου, sacramentum evangelii*)<sup>469</sup>. A. M. Castagno megállapítja: „Órigenészi értelemben a *müsztérion* és a hozzá hasonló kifejezések általános értelemben az Írás lelki jelentését takarja és – ezzel egyidejűleg – tanítások összességét, amelyeket az exegéta fölfedezni vél az allegorikus módszer használatával ... Újra és újra »misztériumoknak« nevezi a kezdetet (a szellemi teremtmények bukását, ezek megtestesülését, a lelkek *praeexistentiáját*) és a véget érintő kérdéseket (a lélek mennyei útját, több világ létét, a büntetés természetét és végességét); azonkívül mindazt, ami az anyagi rendeket és feladatokat illeti; Krisztus szűzi születését, a Szentháromságot.”<sup>470</sup> A titkokat mindig Isten Lelke nyilatkoztatja ki az emberi léleknek.<sup>471</sup>

Izgalmas az a kérdés, hogy mennyiben használja az alexandriai gondolkodó a „misztikus”, „misztérium” szavakat a szentségekre vonatkoztatva. Lukács evangéliumát magyarázó homíliájában szól a keresztség (*μυστήριον τοῦ βαπτίσματος, baptismi*

465 *Adv. haer.* 1,23,4.

466 *Adv. haer.* 1,21,4.

467 *Comm. in Joh.* 1,15,89; PG 14,49B; SC 120,104.

468 *Comm. in Joh.* 13,40,265; PG 14,469C; SC 222,172; *De princ.* 4,2,9; PG 14,376A; SC 268,338.

469 *Hom. in Luc.* 21,1; PG 13,1853D (gör.), 1854C (lat.); GCS 49,125 (lat.), 49,126 (gör.); SC 87,290 (lat.).

470 A. MONACI CASTAGNO, art. *Esoterico/Essoterico*, in uő (szerk.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2000, 144–150, itt 147.

471 *Fragm. in Ps.* 118, 131; PG 12,1616C.

*sacramentum*)<sup>472</sup>, illetve az újjászületés misztériumáról (τὸ μυστήριον ... τῆς ἀναγεννήσεως, *mysterium secundae generationis*)<sup>473</sup>. Az eucharisztia témájánál azt is láttuk, hogy Órigenész a legfenségesebb szentségre is használja a kifejezést,<sup>474</sup> mégpedig Kelemenhez képest a maihoz lényegesen közelebbi, bár azzal még mindig nem azonos értelemben.<sup>475</sup>

A szentírási exegézis és a liturgia után a harmadik terület, ahol L. Bouyer szerint a μυστικός szó használata elterjed, a keresztény lelki élet. A nagy alexandriairól ezt mondja: „Úgy tűnik, hogy Órigenész az első, aki a „misztikus” szót, egy bizonyos, közvetlen, tapasztalati istenismeretre alkalmazza. Erre különös módon olyan helyeken kerül sor, melyek többé-kevésbe a szentírás-magyarázattal foglalkoznak. ... Az exegézis lényegileg vallási tapasztalat. ... Fordítva pedig elmondható, hogy Órigenész számára minden keresztény vallási tapasztalat a szentírási elmélkedéshez kötődik.”<sup>476</sup> H. de Lubac is hasonlóképpen vélekedik: “A lelki élet misztériuma, amely végső soron az Írás misztériumát fordítja le [az életre], így azonosnak bizonyul azzal, amit sokkal később » misztikus Testnek « neveznek majd.”<sup>477</sup>

472 *Hom. in Luc.* 14,5: GCS 49,88; SC 87,222.

473 *Hom. in Luc.* 28,4: GCS 49,164; SC 87,354.

474 L. a 199. és 200. lábjegyzethez tartozó idézetet (63. o.), ahol a *divina mysteria* és a *sacramentorum ritus* kifejezések fordulnak elő.

475 Órigenész, mint láttuk, a szentírási exegézissel szoros összefüggésében tekinti misztériumoknak a szentségeket. Az Írás enigmáihoz hasonlóan a szentségek is szimbólumok. Előbbiektől azonban épp *reál*-szimbólum mivoltuk különbözteti meg őket.

476 L. BOUYER, „*Mystisch*“ 69.

477 H. de LUBAC, *Histoire* 214.

**II. RÉSZ**  
**NÜSSZAI GERGELY TANÍTÁSA A BEAVATÓ**  
**SZENTSÉGEKRŐL**



# 1. Nüsszai Szent Gergely szentségtan szempontjából releváns művei

## 1.1 Gergely írásműveinek csoportosítása

Nüsszai Szent Gergely műveit öt csoportba szokás osztani: 1. dogmatikai művek, 2. exegetikai művek, 3. aszketikus írások, 4. beszédek, 5. levelek. Lényegében ezt a felosztást követi már J. P. Migne *Patrologia Graeca* szövegkiadása,<sup>478</sup> a W. Jaeger gondozásában megjelenő *Gregorii Nysseni Opera* szövegkiadás kötetei,<sup>479</sup> és a *Clavis Patrum Graecorum* szintén eszerint a logika szerint sorolja fel az egyes műveket.<sup>480</sup> Ugyanezt az ötös felosztást követik G. Rauschen<sup>481</sup> és S. Lilla<sup>482</sup> is.

Mindazonáltal az egységes felosztás ellenére az egyes művek besorolása nem mindig egyértelmű. Gergely Énekek Énekéről szóló magyarázatai például eredetileg előszóban hangzottak el, vagyis a beszédek közé kellene sorolni őket; később azonban minden valószínűség szerint maga Gergely szerkesztette őket egyetlen egységes gyűjteménybe, írásműbe. Vajon az exegetikai művek közé kell-e sorolni a *Contra fornicarios* c. művet csupán azért, mert témáját a szent püspök egy szentírási idézetben adja meg? Hasonló dilemmát okozhat, hogy egyes kisebb dogmatikai traktátusok levélformában íródtak meg. Mindezek alapján nem meglepő, hogy az egyes kutatók nem teljesen azonosan sorolják Gergely műveit az említett öt kategóriába. Szembetűnő önkényességről tanúskodik az a felosztás, mely az *In diem luminum*ot a homíliák közé, míg a *De iis qui baptismum differunt*

478 Az egyetlen eltérés, hogy a levelek az *Orationes* között találhatók. Egyébként a beosztás a következő: I. *Scripta Exegetica* (PG 44), II. [Scripta] *Dogmatica* (PG 45 és PG 46 első része), [III. Scripta] *Asctica et Miscellanea* (PG 46) és végül [IV.] *Orationes* (PG 46). A kétes szerzőségű művek külön szerepelnek az egyes kategóriák után.

479 Bár az GNO kötetek beosztása kissé nehezen áttekinthető az alkötetek miatt, a rendezési elv világos: 1. *Opera dogmatica* (GNO I; II; III/1–5), azután 2. *Opera exegetica* (GNO IV; V; VI; VII/1–2), majd 3. *Opera ascetica* (GNO VIII/1), ezután 4. *Epistulae* (GNO VIII/2), s végül 5. *Sermones* (GNO IX; X/1–2). Hasonlóan a *Patrologia Graeca*-hoz, a kétes szerzőségű művek külön szerepelnek, de nem az egyes kategóriák után, hanem külön kötetekben (GNO Supplementum I–II).

480 Itt a kategóriákra bontás explicit módon nem jelenik meg, azonban a számozásból nyomon követhető: a CPG 3135–3152 között találjuk a dogmatikai, majd 3153–3161 között az exegetikai, azután 3162–3166 között az aszketikus, a 3167-es szám alatt a leveleket, s végül 3168–3197 között a többi kisebb műveket, melyek nagy része beszéd, bár előfordulnak közöttük további levelek is. A kétes szerzőségű művek nem alkotnak kategóriát (ez nem is volna célszerű egy hosszú időtávra szánt segédkönyvben, hiszen e tekintetben a vélemények változnak), a töredékek viszont igen.

481 G. RAUSCHEN, *Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt*, Herder, Freiburg 1931, 234–236.

482 GREGORIO DI NISSA – GIOVANNI CRISOSTOMO, *La verginità* (CTP 4)(bev. és ford. S. Lilla), Città Nuova, Roma 1990<sup>2</sup>, 13–16.

beszédet viszont a dogmatikus művek között helyezi el, noha mindkettő egyformán vízkeresztí beszéd volt. Az írásművek műfaji csoportosítása első ránézésre másodlagos jelentőségűnek is tűnhet, azonban mégsem lényegtelen. Gergely szentségtanának megértéséhez ugyanis elengedhetetlen a műfaji sajátosságok figyelembe vétele, ennek elmulasztása súlyos félreértésekhez vezethet.<sup>483</sup>

A szentségtan szempontjából legnagyobb súllyal kétségtelenül a dogmatikai műveket, főleg az *Oratio catechetica magna*-t kell figyelembe venni. A dogmatikai művekben megtalálható tanítást kiegészítik az ünnepi beszédek magyarázatai, melyekben Gergely részletesen szól a szentségekről. Az exegetikai művek közül az ún. misztikus írások a szentségek spirituális megközelítése szempontjából pótolhatatlanok. Az aszketikus művek a keresztény életet úgy mutatják be, mint a keresztségben kapott kegyelem mind tökéletesebb kibontakoztatását a hívő aktív együttműködése, Krisztus erényeinek utánzása révén. A legnagyobb körültekintéssel a dicsőítő beszédek esetében kell eljárni, mert itt fokozott módon érvényesülnek a retorika szempontjai. Ennek ellenére ezek a művek is hordoznak újdonságot a szentségtan témakörében. A *De vita Gregorii Thaumaturgi* például igen sokat elárul arról, hogy miképpen gondolkodott Nüssza püspöke az *ordo* szentségéről.

## 1.2 Dogmatikai művek<sup>484</sup>

A dogmatikai művek közül kétségtelenül az *Oratio catechetica magna*<sup>485</sup> a legfontosabb számunkra. A patrisztikus irodalomban egyedülálló mű ez, hiszen katekéták számára írt kézikönyvről van szó. A szentségekkel kapcsolatos részek a könyv végén, a 32–40. fejezetben találhatók.

Kifejezetten a keresztséggel kapcsolatos témát taglal – bár elsődlegesen nem dogmatikai szempontból – a *De iis qui baptismum differunt*<sup>486</sup>. Az írásmű elítéli azt a Gergely korában elterjedt gyakorlatot, hogy a katekumenek közül sokan életük végéig halasztották a keresztség

483 Egy ilyen módszertani hibára figyelmeztetett R. Staats és J. Daniélou bíboros A. M. RITTER tanulmányával (*Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift „Über das Leben des Mose“*, in *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa* (szerk. H. DÖRRIE, – M. ALTENBURGER – U. SCHRÄMM), Leiden 1976, 233.235, teljes tanulmány: 195–239) kapcsolatban.

484 A dogmatikai művek közé a következők sorolhatók: *Eun., Ref. Eun., Graec., Abl., Simpl., Arium, Maced., Theoph., Antirrh., Infant., An. et res., Or. cat., Fat.* Egyesek ide sorolják még: *Python., Tunc et ipse*, bár ezeket az exegetikai művek közé is lehet sorolni. *Eust.* (= *Epist.* 33), *Epist. can.* (= *Epist.* 31), *Diff. ess. hyp.* (= *Epist.* 35) formájuk szerint levelek, azonban szintén dogmatikai témájúak. *Bapt.*-ot a dogmatikai műveken kívül a homíliák (W. Jaeger) vagy az aszketikus művek (J. P. Migne) között is említik.

485 GNO III/4 (E. MÜHLENBERG, Leiden 1996); SC 453 (R. WINLING, Paris 2000); ÓI 6,503–572. A mű datálását tekintve nincs egyetértés a kutatók között. P. Maraval a korai, 381 előtti, G. May a 381 utáni időpontra teszi megírásának időpontját; J. Daniélou a 386–387 évekre gondol.

486 GNO X/2 (H. POLACK, Leiden 1996), 355–370; ÓI 6,766–776.

szentségének föl vételét. Mint gyakorlatias buzdítás, fontos utalásokat tartalmaz a korabeli liturgikus szokásokra vonatkozólag, de dogmatikai szempontból is jelentős, amennyiben kiemeli a keresztség szükségességét és eszkatologikus vonatkozásait.

Kutatásunk során hasznunkra lesznek még az apologetikus művek is. A *Contra Eunomium* I. és különösen a III. könyve alkalmi, de adott esetben igen jelentős gondolatokat fogalmaz meg a keresztséggel, általában a szentségekkel, illetve a kettős újjászületés (keresztség, feltámadás) teológiájával kapcsolatban. A *Refutatio confessionis Eunomii*<sup>487</sup> a keresztség eszkatológikus jelentőségét taglalja. Az apollinarista eretnokség megcáfolására írt terjedelmesebb írásmű, az *Antirrheticus adversus Apollinarium*<sup>488</sup> mindhárom beavató szentségről említést tesz. A műben Gergely elutasítja Apolinariosz fizikai megváltástanát, noha ő maga is ismeri a megtestesülés és eucharisztia párhuzamba állítását.<sup>489</sup> Az írás hasznos még a kappadókiai atya misztérium-fogalmának megértéséhez is, mivel ez a kifejezés lényeges szerepet játszik benne. Az *Adversus Macedonianos de spiritu sancto*<sup>490</sup> és az *Ad Eustathium de sancta trinitate*<sup>491</sup> a bér málás szentségével kapcsolatban lesznek nélkülözhetetlenek számunkra.

A *De infantibus praemature abreptis*<sup>492</sup> c. mű a zsenge korban elhunyt gyermekek örök sorsát taglalja. A téma kétségtelenül specifikus, de feltárja Gergely elképzeléseit arról, hogy a (víz)keresztségen kívül miképpen üdvözülhetnek azok, akik saját hibájukon kívül nem részesülhettek a szentségek kegyelmében. (Ilyen szempontból párba állítható a *De iis qui baptismum differunt* homíliával, ahol viszont azok sorsáról esik szó, akik tudatosan elutasítják a szentségek idejében való föl vételét.) Az eszkatologia szempontjából figyelembe veendő k még a *De anima et resurrectione*<sup>493</sup> és az *In illud: Tunc et ipse filius*<sup>494</sup>, noha e művek a szentségtant közvetlenül nem érintik.

Végül egy egyedül álló írásról kell még szólnunk, mely az *Epistula canonica ad Letoium in collectione canonum*<sup>495</sup> címet viseli. A levél formájában megírt értekezés nyolc kánonban foglalja össze az egyházi kiengesztelődés immár komoly hagyománnyal bíró normáit.

487 GNO II (W. JAEGER, Leiden 1960), 312–410.

488 GNO III/1 (F. MÜLLER, Leiden 1958), 131–233; ÓÍ 18,100–211.

489 Vö. *Or. cat.* 37.

490 GNO III/1 (F. MÜLLER, Leiden 1958), 89–115.

491 GNO III/1 (F. MÜLLER, Leiden 1958), 3–16.

492 GNO III/2 (H. HÖRNER, Leiden 1987), 67–97; ÓÍ 18,35–58.

493 PG 46,12–160; ÓÍ 6,573–644.

494 GNO III/2 (J. K. DOWNING, Leiden 1987), 3–28; ÓÍ 6,750–765.

495 GNO III/5 (E. MÜHLENBERG, Leiden 2008). A PG-ban szereplő szöveg hiányos. Vö. GREGORY OF NYSSA, *The Letters. Introduction, translation and commentary* (VCSuppl 83)(szerk. A. M. SILVAS), Brill, Leiden 2007, 212. Angol nyelvű fordítás: *uo.*, 237–248.

Műfajából adódóan precíz jogi nyelvezet jellemzi, ami hasznos lesz Gergely szentségtani terminológiájának megismeréséhez.

### 1.3 Exegetikai művek<sup>496</sup>

Gergely szentségekre vonatkozó tanítását egészen sajátos fénybe helyezik ún. misztikus írásai, a *De vita Moysis*<sup>497</sup> és *In Canticum canticorum homiliae xv*.<sup>498</sup> E művekből hiteles keresztény spiritualitást ismerhetünk meg. Olyan egyszerre személyes és ugyanakkor egyházas – vagyis közösségi – lelkeséget, melynek középpontjában a szentségek állnak, illetve maga Krisztus, a teljességet magában foglaló Misztérium. Mindenkét írásmű – exegetikai műfajánál fogva – igen gazdag anyagot kínál az ószövetségi előképekre alapozó szentségi tipológiára, gyakran kiterjedt allegorikus értelmezésekkel. A két másik ószövetségi könyvet magyarázó mű (*In Ecclesiasten homiliae viii*<sup>499</sup> és *In inscriptiones psalmorum*<sup>500</sup>) lényegesen kevesebb szentségtant érintő gondolatot tartalmaz.

A *De oratione dominica orationes v*<sup>501</sup> közvetve érinti szentségtani témánkat, amennyiben a misztériumok spirituális jellegét és a hívő morális elköteleződését hangsúlyozza. A mindennapi kenyér az igazságosság (nem az eucharisztia), a megtisztulás nem a szennyet lemosó víz által történik, hanem a tiszta lelkiismeret révén. Ennek magyarázata abban lehetett, hogy a beszédek részben vagy egészben katekumenekhez szoltak,<sup>502</sup> így a *disciplina arcani* miatt Gergely került a szentségekről való nyílt beszédet. Az Úr imájáról mondott homíliák ugyanakkor a hívek általános papságával kapcsolatban egyedülálló gondolatokat tartalmaznak. Az *Orationes viii de beatitudinibus*<sup>503</sup> homília-gyűjtemény a beavató szentségekre világosan utaló szentírási képi nyelvet használ, behatóan foglalkozik kegyelemtani kérdésekkel és a megistenülés tematikájával.

496 Gergely exegetikai művei a következők: *Hex., Op. hom., Inscr., Sext. ps., Eccl., Cant., Vit. Moys., Or. dom., Beat.* Egyes kutatók ide sorolják még: *Eust., Python., Tunc et ipse, Fornic.*

497 *La vita di Mosè* (bev., ford. M. SIMONETTI, görög-olasz kiadás), Mondadori, h.n., 2001<sup>3</sup>; ÓI 6,645–738.

498 GNO VI (H. LANGERGECK, Leiden 1960); GREGOR VON NYSSA, *Homilien zum Hohenlied* (FC 16/1–3)(szerk. F. DÜNZL), Herder, Freiburg 1994.

499 GNO V (P. ALEXANDER, Leiden 1962), 277–442; SC 416 (F. VINEL, 1996).

500 GNO V (J. McDONOUGH, Leiden 1962), 24–175; SC 466 (J. REYNARD, 2002).

501 GNO VII/2 (J. F. CALLAHAN, Leiden 1992), 1–74. Magyarul: NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Az Úr imádsága*, in SZABÓ F. (vál. és ford.), „Így imádkozzatok!” Egyházatyák tanításai az imádságról és az Úr imádságáról, Bencés Kiadó és Terjesztő Kft, h.n. 1999, 143–184.

502 J. Daniélou a beszédet 379 nagybőjtjére datálja. (*Chrismation prébaptismale*, in *Recherches de Sciences Religieuses* 56(1968), 177–198, itt 183.) Úgy látszik, a katekumenek tananyagának Kappadokiában is része volt az Úr imájának beható magyarázata.

503 GNO VII/2 (J. F. CALLAHAN, Leiden 1992), 75–170.

Az *In sextum psalmum*<sup>504</sup> eszkatologikus témával, a nyolcadik kozmikus nappal foglalkozik. Eközben azonban Gergely olyan nyelvezetet használ, amely már a jelen életre, az egyház liturgikus-szentségi cselekményeire is vonatkoztatható. A homília második része a bűnbocsánat szentségéről szól.

#### 1.4 Homíliák

Gergely beszédeit, homíliáit nagyon hasznos további alcsoportokba osztani: a) buzdító beszédek<sup>505</sup>; b) ünnepi beszédek<sup>506</sup>; c) dicsőítő beszédek<sup>507</sup>; d) gyászbeszédek<sup>508</sup>.

Ezek közül számunkra kétségtelenül az ünnepi beszédek a legfontosabbak, hiszen e jeles napokon került sor a szentségi életbe való beavatásra. A húsvéti beszédek közül négy hiteles maradt ránk.<sup>509</sup> A legérdekesebb számunkra a *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio*<sup>510</sup>, mely a keresztség mellett komoly figyelmet szentel az eucharisztia titkának is. Az *In sanctum pascha*<sup>511</sup> párhuzamba állítja a keresztség és bűnbocsánat szentségét. (Mindez az egyház korabeli gyakorlatát tükrözi, hiszen a bűnbánók visszafogadása és az újonnan megkereszteltek befogadása tudvalevőleg egyszerre, Húsvét ünnepén történt.)

A keresztség kiszolgáltatásának húsvét mellett vízkereszt volt a második fő alkalma.<sup>512</sup> Az *In diem luminum*<sup>513</sup> szentbeszéd nagy jelentőséget tulajdonít a Szentlélek tevékenységének a szentségi cselekményekben (epiklézis), és kiemeli a keresztség szentháromságtani vonatkozásait is. Az összes beszéd közül ez a legfontosabb számunkra. A Mennybemenetel ünnepére írt beszéd, *In ascensionem Christi*<sup>514</sup>, bár rövid terjedelmű, mégis jelentős, mivel együttesen szól a három beavató szentségről, melyet megfelelő felkészítés (katekézis) előz meg. Gergely pünkösdi beszéde, a *De spiritu sancto (sive In pentecosten)*<sup>515</sup> az „édes bor”

504 GNO V (J. McDONOUGH, Leiden 1962), 187–193. Olasz fordítás: GREGORIO DI NISSA, *Sui titoli dei Salmi* (CTP 110)(ford. A. TRAVERSO), Città Nuova, Roma 1994, 207–213.

505 Ezek a következők: *Benef.*, *Quat uni*, *Usur.*, *Fornic.*

506 *Diem nat.*, *Diem lum.*, *Tris spat.*, *Sanct. pasch.*, *Salut. pasch.*, *Lucif. res.*, *Ascens.*, *Deit. Evag.* A legtöbbször a dogmatikai művek közé sorolt *Bapt.* ugyancsak ünnepi homília volt.

507 *Bas.*, *Mart.* I–II., *Theod.*, *Thaum.*

508 *Melet.*, *Pulcher.*, *Flacil.*

509 Amennyiben elfogadjuk *In luciferam sanctam domini resurrectionem* autenticitását. A J. P. Migne kiadásában szereplő *In Christi resurrectionem II.* az új GNO kiadásban már nem is szerepel. (A húsvéti beszédek számozása a különféle kiadásokban nem egységes.)

510 GNO IX (E. GEBHARDT, Leiden, 1967, 273–306); ÓI 18,299–322.

511 GNO IX (E. GEBHARDT, Leiden, 1967, 245–270); ÓI 18,275–298.

512 A. SCHMEMANN, *Vízből és Szentlélekből. Liturgikus tanulmány a keresztségről* (ford. KAULICS L.), Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest 2012, 279.

513 GNO IX (E. GEBHARDT, Leiden 1967), 221–242; ÓI 18,230–248.

514 GNO IX (E. GEBHARDT, Leiden 1967), 323–327; ÓI 18,331–334.

515 GNO X/2 (M. ALTENBURGER, Leiden 1996), 285–292.

(ApCsel 2,13) képével zárul, nyilvánvalóan azzal a célzattal, hogy a híveket meghívja az eucharishtiában való részesedésre. A nüsszai püspök karácsonyi homíliája (*Oratio in diem natalem Christi*<sup>516</sup>) a megtestesülést és az eucharisztikus jelenlétet állítja párhuzamba.

A gyászbeszédek közül az *Oratio funebris in Meletium episcopum*<sup>517</sup> érdemel némi figyelmet, mert a szentségi szimbolikát az igehirdetésre alkalmazza, vagyis az Igének szentségi jelleget tulajdonít; a beszéd végén itt is megjelenik az eucharishtiára való meghívás.

Ami a dicsőítő beszédekkel illeti, közülük kettő némileg rokonságot mutat. Az *In Basilium fratrem*<sup>518</sup> és *De vita Gregorii Thaumaturgi*<sup>519</sup> egyaránt kiemeli, hogy a magasztalt személy a keresztség szentségét példaértékű módon vette fel, és mindkettő nagy figyelmet szentel a papi hivatás témájának is. A negyven szent vértanúról szóló homília (*Encomium in xl martyres ii*<sup>520</sup>) tudomásom szerint az egyetlen olyan gergelyi írásmű, amelyben a „vérkeresztség” témája felbukkan. Végül az *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*<sup>521</sup> beszédéről kell említést tenni, amelyben Gergely a bűnbocsánat rendjével kapcsolatban tesz lényeges kijelentéseket.

### 1.5 Aszketikus művek<sup>522</sup>

Az aszketikus művek közül számunkra a legjelentősebb *De perfectione christiana ad Olympium monachum*<sup>523</sup>, mivel Gergely ebben tárja szemünk elé a legátfogóbb módon a dinamikus felfogott istenképiségről szóló tanítását. Ez nem más, mint a keresztségben kapott kegyelem fokozatos kibontakoztatása, melyet összekapcsol az isteni nevek teológiájával.<sup>524</sup> A keresztség mellett az eucharishtiáról nyújtott tanítás szempontjából is jelentős a mű. Hasonló témákat taglal némileg rövidebben a *De professione christiana ad Harmonium*<sup>525</sup> írásműben is. A *De instituto christiano*<sup>526</sup> c. mű a szerzetek számára fejti ki a lelkiélet teológiáját. A Szentlélek szerepe, a kegyelem jelentősége és az imádság fontossága

516 GNO X/2 (F. MANN, Leiden 1996), 233–269; ÓI 18,212–229.

517 GNO IX (A. SPIRA, Leiden 1967), 441–457; ÓI 6,785–793.

518 GNO X/1 (O. LENDLE, Leiden 1990), 109–134; ÓI 18,475–496.

519 GNO X/1 (G. HEIL, Leiden 1990), 3–57.

520 GNO X/1 (O. LENDLE, Leiden 1990), 159–169; PG 46,773–788.

521 GNO X/2 (D. TESKE, Leiden 1996), 321–332; PG 46,308–316.

522 Ide sorolandók: *Inst.* (autenticitása kérdéses), *Prof.*, *Perf.*, *Virg.* és *Macr.* (ezt J. P. Migne a beszédek közé sorolta). S. Lilla ezekhez még hozzáveszi *Cast.*-ot, J. P. Migne pedig *Bapt.*-ot.

523 GNO VIII/1 (W. JAEGER, Leiden 1952), 173–214; ÓI 18,447–474.

524 J. Daniélou, *La catéchèse* 13.

525 GNO VIII/1 (W. JAEGER, Leiden 1952), 129–142. Olasz fordítás: *La professione cristiana* in Gregorio di Nissa, *Fine, professione e perfezione del cristiano* (CTP 15)(szerk. S. LILLA), Città Nuova, Roma 1979<sup>1</sup> 1996<sup>2</sup>, 65–76.

526 GNO VIII/1 (W. JAEGER, Leiden 1952), 40–89; ÓI 18,413–446.

jobban kidomborodik benne, mint Gergely más írásaiban. Hitelességével kapcsolatban azonban kétségek merültek fel.<sup>527</sup> Gergely korai műve, a *De virginitate*<sup>528</sup> segíthet tisztáznunk, hogy a nüsszai püspök mennyiben tekintette a különféle keresztény élethivatásokat (szüzesség, házasság, papság) szentségi jellegűnek.

### 1.6 Levelek<sup>529</sup>

Nüsszai Gergely hitelesnek elfogadott leveleinek a száma a kutatások előrehaladtával némileg növekedett,<sup>530</sup> elsősorban azért, mert a Baszileiosz neve alatt fennmaradt gyűjteményből többről bebizonyosodott, hogy Nüssza püspöke a szerzőjük.<sup>531</sup>

A levelek közül három érdemel figyelmet.<sup>532</sup> A 4., 5. és 24. levél egyaránt apologetikus célzatú, a Szentháromságról szóló tanítást védelmezik, ezért a keresztségről a szentháromságos formula összefüggésében esik szó.

### 1.7 Kétes szerzőségű művek

A kétes szerzőségű művek két csoportba sorolhatók aszerint, hogy pozitív vagy negatív kételyről van-e szó. Alapszabályként a biztos szerzőségű művek vizsgálatára szorítkozom, hiszen a vizsgálandó művek mennyisége már így is nehezen áttekinthető.

527 L. F. MATEO-SECO, art. *De instituto christiano* in uő, *Gregorio di Nissa*, 207.

528 GNO VIII/1 (J. P. CAVARNOS, Leiden 1952), 247–343.

529 GNO VIII/2 (G. PASQUALI, Leiden 1959). Angol fordítás: *Gregory of Nyssa. The Letters. Introduction, Translation and Commentary* (VCSuppl 83)(szerk. A. M. Silvas), Brill, Leiden 2007.

530 J. P. Migne kiadásában még 26 levelet találunk, a G. Pasquali által szerkesztett kiadásokban 30 szerepel, A. M. Silvasnál pedig már 37.

531 G. Pasquali gyűjteményében: *Epist.* 26 = BASZILEIOSZ, *Epist.* 347; *Epist.* 27 = BASZILEIOSZ, *Epist.* 348; *Epist.* 28 = BASZILEIOSZ, *Epist.* 342. A.M. Silvas kiegészítő gyűjteményében: *Epist.* 35 = BASZILEIOSZ, *Epist.* 38; *Epist.* 36 = BASZILEIOSZ, *Epist.* 124; *Epist.* 37 = BASZILEIOSZ, *Epist.* 365. A *Philipposz szerzeteshez írt levél* (*Epist.* 32. = *Ep. Philipp.*) görög szövege elveszett, ismert viszont latin és szír fordítása. A *Xenodorosz grammatikushoz írt levélből* (*Epist.* 34. = *Xenod.*) csak töredékek maradtak fenn. A *Létoioszhoz* (*Epist.* 31 = *Epist. can.*) és *Eusztathioszhoz* (*Epist.* 33. = *Eust.*) írt leveleket hagyományosan a kisebb dogmatikai írások közé sorolják. A 29. és 30. levelet a régi kódexek – témájuk miatt – a *Contra Eunomium* könyvei elé helyezték bevezetőként.

532 Az A. M. Silvas számozása szerint 31. és 33. sz. levelet (*Epistula canonica ad Letoium*; *Ad Eustathium de sancta trinitate*) – a hagyományosabb besorolást követve – a dogmatikai írások között veszem számításba.

## 2. A szentségek ószövetségi előképei Gergely írásaiban

Nüsszai Gergely más egyházatyákhoz hasonlóan igen gazdagon használja az ószövetségi tipológiát, a zsoltáridézeteket, a prófétai szövegeket és újszövetségi példákat mind bizonyító, mind tanító célzattal a szentségek isteni elrendelésével kapcsolatban. Az exegetikai, illetve „misztikus” (vagyis lelki épülésre szolgáló) művekben (*Vit. Moys.*, *Cant.*) részletesen kibontott allegóriákat használ, a homíliákban viszont az ó- és újszövetségi példák olykor végeláthatatlan sorát. Gergely nyilvánvalóan támaszkodni tud egyrészt korábbi írókra, mindenekelőtt Órigenészre, másrészt azokra a szentírási helyekre, amelyeknek használata már megszilárdult a katekézisben és a liturgiában. Nem elégszik meg azonban csupán ezekkel, hanem továbbiakat is vesz hozzájuk, azonkívül az elődeitől vett hagyományanyagot is tovább fejleszti.

Hogyan használta Gergely az Ó- és Újszövetséget szentségi katekézisében és a homíliáiban? Ennek alapelvét ő maga határozza meg vízkereszti beszédében:

Mert úgy találom, hogy a keresztség kegyelmét nem a kereszt után hirdették meg az evangéliumok, hanem már az Úr emberréválása előtt is az ószövetségi írások mindenütt előre ábrázolták az újjászületés képét (παλιγγενεσίας ἡμῶν προετύπωσε τὴν εἰκόνα), nem világosan kivehető formában ragyogtatva meg (οὐ τηλαυγῶς τὴν μορφήν ἐμφανίζουσα), hanem rejtélyekben (αἰνίγμασι) előre meg-meg csillantva (προὔποφαίνουσα) Isten emberszeretetét. Ahogyan a bárányt is előre hirdették, és a keresztet is megjövendölték, ugyanúgy cselekményekkel és szavakkal (πρακτικῶς καὶ λογικῶς) a keresztségre is utaltak.<sup>533</sup>

Gergely ezzel „világosan különbséget tesz a τύποι, vagyis a jelképes események ... és a λόγοι között, amelyek a sajátos értelemben vett próféciaikat jelentik.”<sup>534</sup>

### 2.1 Ószövetségi előképek az exegetikai művekben és a homíliákban

Pünkösdi beszédének elején Gergely egy szemléletes hasonlatot használva magyarázza el az ószövetségi üdvtörténet homályos előképeinek értelmét: Ahogyan a hosszú ideje éhezőknek csak megfelelő átmeneti időszak eltelte után szabad a teljes értékű táplálék fogyasztását megengedni, ugyanígy áll a dolog a lelki táplálékkal is. Isten a bűnei miatt kiéhezett emberiséget lépésről lépésre készítette fel arra, hogy képessé váljon az igazi lelki eledel befogadására.<sup>535</sup>

533 *Diem lum.*: GNO IX,230; ÓI 18,238.

534 J. DANIELOU, *La typologie biblique* 185–186.

535 *Pent.*: PG 46,697AB.



Az ókeresztény egyház gyakorlatában hamar kialakult és megszilárdult az a perikópa-gyűjtemény, amelyet az egyházi előljárók a beavató szentségre való fölkészítés során használtak. Az ószövetségi szakaszoknak ez a választéka (*testimonia*) egyetemesen volt, földrajzi helyenként nem mutatott nagy változatosságot.<sup>536</sup> A keresztégi tipológia leggyakoribb példái: a kivonulás és a Vörös-tengeren való átkelés; a szír Naamán megtisztulása a Jordánban; Mára, a keserű vizű forrás édessé válik Mózes botjától; Elizeus fejszéje (2Kir 6,1–7); a vízözön.<sup>537</sup>

Gergely természetesen maga is használja ezeket a katekézisben széles körűen elterjedt tipológiákat. Az eredetiség ezeken a helyeken az apró részletekben mutatkozik meg. Jó példa erre az, ahogyan Nüssza püspöke a legismertebb keresztségi előképet, a Vörös-tengeren való átkelést értelmezi. Amint J. Daniélou rámutat, a választott nép tagjainak az egyiptomi seregek általi üldözését az ókeresztény hagyomány kétféle módon magyarázza.<sup>538</sup> Az első értelmezés szerint, melyet többek között Tertullianus és Jeruzsálemi Kürillosz képviselnek, a gonosz lelkek, a démonok azok, akik üldözőbe veszik az újonnan beavatott keresztényt.<sup>539</sup> A másik értelmezés szerint, amelynek első képviselője Alexandriai Philón, az egyiptomi csapatok a szenvedélyeket jelentik. Órigenésznél és Nüsszai Gergelynél megtaláljuk mindkét interpretációt. A *Vízkereszt beszéd*ben az első olvasat, vagyis az a népszerű magyarázat szerepel, amelyet a katekézis során adtak az egyszerű hívőknek.<sup>540</sup> A misztikus írásokban viszont (*De vita Moysis* és *Canticum*-homíliák) – ezek igényesebb olvasókhhoz szólnak –, a szerzetes-elöljáró püspök az utóbbi értelmezést választja. A *De vita Moysis*-ban Gergely elődeinek magyarázatát azzal egészíti ki, hogy a szenvedélyekről részletesebb pszichológiai tanítást is ad,<sup>541</sup> hivatkozva a három platóni lélekrészre.<sup>542</sup> A József-tipológia a görög nyelvben fennálló József-Jézus névazonossággal és a Jordán folyóba vetett tizenkét kövel mint a keresztséget kiszolgáltató tizenkét apostol szimbólumával ugyancsak az ősi hagyomány részét képezi.<sup>543</sup> Ezt is megtaláljuk Gergely több beszédében.<sup>544</sup>

536 J. DANIÉLOU, *Traversée de la mer rouge et baptême aux premiers siècles*, in RSR 33(1946), 402–430, itt 405.

537 J. DANIÉLOU, *Traversée* 402.

538 J. DANIÉLOU, *Traversée* 414.

539 J. DANIÉLOU, *Traversée* uo.

540 *Diem lum.*: GNO IX,233; ÓÍ 18,241.

541 J. DANIÉLOU, *Traversée* 415.

542 *Vit. Moys.* II,122: PG 44,361C; ÓÍ 6,690; vö. *Cant. hom.* 3: GNO VI,76; FC 16/1,210. Gergely az egyiptomiak harci kocsijait Platón lovasfogathasonlatával (*Phaidr.* 246ab) kapcsolja össze.

543 J. DANIÉLOU, *La typologie* 189.

544 *Diem lum.*: GNO IX,233; ÓÍ 18,241. Vö. *Bapt.*: PG 46,420D–421A.

Más esetekben a Gergely által keresztségi tipológiaként értelmezett szentírási helyek nem tartoztak a szentségi katekézis fő áramlatához. Ide sorolhatók például a pátriárkák életéből vett epizódok, amikor az exegeta püspök a kutaknál történt eseményeket a keresztség értelmében magyarázza.<sup>545</sup> A forrás itt Órigenész lehetett.<sup>546</sup> Ugyancsak az alexandriai exegetától merített Gergely, amikor a Nílus habjai közé rejtett csecsemő Mózesben a keresztségi fürdő előképét ismeri fel.<sup>547</sup>

Előfordul az is, hogy valamely ószövetségi hely tipológiai értelmezése ugyan ismert volt, de nem a keresztségre vonatkoztatták. Jó példa erre Jákob történetéből az a jelenet, amikor a pátriárka a születendő kecskék küllemét nyárfa-, mandula- és platángallyakkal befolyásolja, hogy gazdagságra tegyen szert.<sup>548</sup> Gergely a korábbi hagyománytól eltérve ez esetben is a keresztség előképét ismeri fel. Az állatok itatása mellett ebben a Szentháromsággal asszociálható három faág említése is fogódzópontot nyújthatott számára. „Ez az összeállítás néhány megjegyzést kíván meg. A keresztségi előképek egy része, mint a Vörös-tengeren való átkelés és Illés csodája, a katekézis közös örökségének részét képezi. Feltűnő azonban, hogy néhány hagyományos motívum, mint például a Vízözön és Elizeus fejszéje hiányzik. A legszembeütőbb vonás az, hogy az előforduló képek nagy része Órigenészhez kötődik. Vagy azért, hogy a tipológiai olvasat közvetlenül tőle származik, mint a pátriárkáknál szereplő kutak vagy a Nílusra helyezett Mózes esetében, vagy úgy, hogy Órigenész kedvelt figurái közé tartoznak, mint a Jordánon való átkelés József vezetésével vagy Naamán fürdője a Jordánban. Ez a megállapítás több szempontból is jelentős. Nem csupán arra mutat rá, hogy Gergely – ahogyan ezt a Canticum-homíliák bevezetőjében mondja – Órigenésztől függ spirituális allegorizmusával, hanem arra is, hogy rajta keresztül az alexandriai hagyományhoz kapcsolódik a keresztségi tipológia tekintetében.”<sup>549</sup>

A bérmlás szentségének esetében az ószövetségi királyi, papi és prófétai fölkenések adják a legfontosabb előképet. Ahogyan J. Daniélou megállapítja, ebben az esetben kettős tipológiával van dolgunk, amely egyrészt az ó-, másrészt az új szövetségre utal vissza.<sup>550</sup> Az ószövetség választottjainak fölkenései előre hirdették a Messiást, aki már nem látható olajjal, hanem a Szentlélekben nyeri el a fölkenést. Krisztus fölkenése viszont mintája, illetve archetípusa annak, hogy az egyes keresztény hívő miképpen nyeri el a Szentlélek ajándékát.

<sup>545</sup> *Diem lum.*: GNO IX,231–232; ÓI 18,239–240.

<sup>546</sup> J. DANIELOU, *La typologie* 186–187.

<sup>547</sup> *Diem lum.*: GNO IX,232–33; ÓI 18,241.

<sup>548</sup> Ter 30,37köv.

<sup>549</sup> J. DANIELOU, *La typologie* 191.

<sup>550</sup> J. DANIELOU, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, Kösel, München 1963, 119. Francia eredeti: *Bible et liturgie, la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Cerf, Paris 1951.

Gergely mind a két fajta tipológiát gondosan kidolgozza. Magyarázataira jellemző még, hogy az ószövetségi krizmációkat tendenciózusan királyi felkenésként mutatja be.

További bérnálási jelkép még a felhőoszlop mint a Szentlélek szimbóluma. Gergely itt explicit módon hivatkozik a korábbi egyházatyák magyarázatára.<sup>551</sup> Ezen kívül a Noé bárkájából kieresztett galamb is jelképe annak, hogy a beavatás szertartásaiban a keresztyén a Szentlélek ajándékában részesül – hasonlóan ahhoz, ahogy Jézus megkeresztelkedésekor is galamb alakban szállt alá a Lélek.<sup>552</sup>

Az eucharisztia ószövetségi előképei két csoportba oszthatók aszerint, hogy Krisztus keresztdozatára vagy annak szentségi rítusára vonatkoznak-e.<sup>553</sup> Melchizedek áldozata mindkét csoportba beillik, hiszen az idegenből jött pap kenyeret és bort ajánl föl a fölséges Istennek.<sup>554</sup> Melchizedek papi cselekményén kívül még Ábel és Ábrahám áldozata került be a szentmise-áldozat leggyakoribb előképeinek sorába egészen napjainkig.<sup>555</sup> Így hamar kialakult e tipológiáknak egyfajta kánonja. A kappadox atya a *De instituto christiano* aszketikus írásában egymást követően említi Ábel és Melchizedek áldozatát.<sup>556</sup> Igaz, Gergely itt nem az eucharisztia ünnepléséről, hanem – a királyi papság értelmében – a hívek lelki áldozatáról szól. Ennek ellenére a két ószövetségi áldozati előkép együttes felbukkanása önmagában is jelentős. Azt mutatja, hogy Nüssza püspöke számára már rendelkezésre állt egy olyan tipológia-gyűjtemény, amely a Krisztus egyetlen áldozatát hirdető legjelentősebb ószövetségi előképeket foglalta magában.

Az ószövetségi áldozati típusok között természetesen különleges helyet foglal el a húsvéti bárány, mégpedig több okból is. Egyrészt azért, mert maga Krisztus azonosította önmagát a húsvéti báránnyal.<sup>557</sup> Másrészt azért, mert a zsidó pászkaünnep eseményei mind a három beavató szentség előképeit magukban foglalták.<sup>558</sup> Így az egyház, amely kiváltképpen húsvétkor szolgáltatotta ki a keresztség, bérnálás és eucharisztia szentségeit leendő híveinek, legnagyobb ünnepét még inkább az ószövetségi húsvét Krisztus általi beteljesedésének látta. Gergely egyik húsvéti beszédében az áldozati bárányra hivatkozva hathatósan bizonyítja a szentmise áldozati jellegét.<sup>559</sup>

551 *Vit. Moys.* II,121: ÓI 6,689.

552 *Bapt.*: ÓI 6,769; PG 46,421B. A galamb szimbóluma a Canticum-homíliákban is fontos szerepet játszik.

553 J. DANIÉLOU, *Liturgie und Bibel* 147.

554 Uo.

555 A római misekánon is éppen ezt a három ószöv. áldozatot említi mint Krisztus áldozatának előzményeit.

556 *Inst.*: GNO VIII/1,76–77.

557 J. Daniélou valószínűnek tartja, hogy Jézus az eucharisztia alapításakor tudatosan szem előtt tartotta Melchizedek áldozatát, amikor a kenyeret és a bort választotta szent cselekményének végzéséhez. Ebben a választásban is megnyilvánul Krisztus áldozatának egyetemes jellege. (*Liturgie und Bibel* 149.)

558 A Vörös-tengeren való átkelés a keresztség, a tűz- és felhőoszlop a Szentlélek jövetelének, vagyis a bérnálásnak az előképe, a húsvéti bárány és a manna pedig az eucharisziáé.

559 *Trid. spat.*: GNO IX,287–288; PG 46,612CD; ÓI 18,310.

Ami az eucharisztia előképeinek második csoportját illeti, ezek között kétségtelenül legismertebb a manna képe. Ennek szimbolikus jelentésével kapcsolatban már magától az Újszövetségtől, illetve Jézustól kezdve kettős hagyomány jelenik meg. A manna Mt 4,4 értelmében Isten ígését jelenti. A János evangéliumában szereplő eucharisztikus beszédben viszont (Jn 6,25–58) Jézus saját magát, a tulajdon testét és vérének nevezi „mennyből alászálló élő kenyér”-nek. A manna képének kétféle értelmezése az egyházatyáknál is fennmarad. A spirituális értelmezésre hajló alexandriai exegetikai hagyomány az égi kenyérben Isten Igéjének szimbólumát látta.<sup>560</sup> Ehhez Mt 4,4 mellett Alexandriai Philón is támpontot nyújtott. A manna jelképes értelmezése és az isteni tanítással való azonosítása, sőt az égi eledel eszkatológikus vonatkozása is már az ószövetségi Törvény-magyarázók körében ismert volt.<sup>561</sup>

Amikor Gergely a *De vita Moysis*-ban a manna jelentését magyarázza, annak értelmezésénél az alexandriai exegetikai hagyományhoz, Philónhoz, Alexandriai Kelemenhez és Órigenészhez csatlakozik. Nüssza püspöke azonban nem szolgai módon követte exegéta példaképeit, hanem teológiai és didaktikai szempontokat is szem előtt tartott. Órigenész hangsúlyozni akarta: Nem elég a szentáldozásnál Krisztust materiálisan magunkhoz venni, hanem tanításának befogadásával lelkileg is táplálkoznunk kell vele. Ez lehetett az oka annak, hogy mind az alexandriai exegéta, mind Nüsszai Gergely a mannáról szóló epizódban Isten Igéjének befogadására buzdít. A kappadókiai atyától mindazonáltal nem volt idegen a szentírási helyek többféle értelmezése. Egy másik írásműben Gergely kifejezetten állítja, hogy a Szent Pál által „lelki eledelnek” nevezett manna egyaránt érthető Krisztus tanítására és az Oltáriszentségre is – ő mindkét interpretációt helyesnek tartja.<sup>562</sup>

A pusztai vándorlás egy másik eseményének, a sziklából fakasztott víz történetének magyarázatában szintén kettős hagyományt találunk az egyházi íróknál, már az Újszövetségtől kezdve. János evangélista és nyomában például Szent Ciprián az eucharisztia előképét fedezik fel a sziklából forrásozó vízben, míg Szent Pál és őt követve az antiokiai atyák (Theodorétosz, Aranyszájú Szt. János), azonkívül néhány latin író is (Ambrus, Augustinus) a keresztséggel hozzák összefüggésbe az eseményt.<sup>563</sup>

560 *Vit. Moys.* II,140: ÓÍ 6,694. A műben ismételtén visszatérő rekapitulációk során mindazonáltal az a benyomása támad az olvasónak, hogy Gergely egy-egy rövid címszó említésével [pl. „ha ... ittál a sziklából és ettél a mennyei táplálékból” (*Vit. Moys.* II,315, vö. II,148 is)] az eucharisztia szentségére utal, annak ellenére, hogy a magyarázatában hiányzott az előkép szentségtani értelmezése – ami egyébként annyira közismert lehetett, hogy nem is volt szükséges külön kitérni rá. Az alexandriai előzményekkel kapcsolatban I. J. DANIÉLOU, *Liturgie und Bibel* 152.

561 J. DANIÉLOU, *Liturgie und Bibel* 154.

562 *Perf.*: GNO VIII/1,191–192; ÓÍ 18,460.

563 DANIÉLOU, *Liturgie und Bibel* 154.

Amikor Gergely a *De Vita Moysis* második részében a sziklából fakasztott víz epizódját ismerteti, nem elégszik meg egyoldalú magyarázattal, hanem többféle értelmezést is nyújt. Erre egyrészt az adott lehetőséget, hogy a bibliai történet a pusztai vándorlás során kétszer is szerepel: Először az út elején, Refidimnél a Manna-elbeszéléssel együtt (Kiv 17,1–7), majd közvetlenül a honfoglalás előtt, Kádesnél, Szin pusztájában (Szám 20,1–11). Másrészt Gergely az első vízfakasztásról két alkalommal is szót ejt, bár mindkét alkalommal igen röviden.

Az első vízfakasztással kapcsolatban a krisztológiai szempontot emeli ki: A szikla Krisztust (vö. 1 Kor 10,4), a bot a hitet, a szomjat oltó víz fogyasztása Krisztusnak a hit útján való befogadását jelenti.<sup>564</sup> A magyarázat ugyan krisztologikus, a szövegösszefüggés azonban a keresztséghez illeszkedik: Azokról esik szó, akik átkeltek a Vörös-tengeren, és felüdültek az apostolok tanításának forrásainál – vagyis részt vettek a katekézisen. Krisztusnak hittől történő elfogadása ugyancsak a keresztség szentségének vételével pecsételődik meg. Később, a műben szereplő egyik összefoglaló során újra említi a sziklánál történt csodát. Itt is a krisztológiai szempont az elsődleges, de a keresztségre való utalás sem hiányzik.<sup>565</sup>

A csoda behatóbb magyarázatát azonban akkor kapjuk meg, amikor Gergely a második vízfakasztás eseményét kommentálja. Itt Nüssza püspöke fölhasználja a korábbi exegéták magyarázatait, de egészen új összefüggésbe állítja őket. Gondolatmenete a következő: Az első vízfakasztás az első megtérést jelenti, amelyet a keresztség szentségében éltünk át. A második vízfakasztás csodája viszont egy második megtérés lehetőségére utal, amelyet az egyház szentségi életébe már beavatottak nyerhetnek el. Ezt a kappadókiai atya a „megtérés misztériumának” nevezi, és szavaiból nyilvánvalóan kiderül, hogy nem csupán egyéni bűnbánattartást, hanem kifejezetten a *poenitentia ecclesiastica*-t tartja szem előtt. Egyéni értelmezését elősegítette, hogy a bibliai elbeszélésben a második vízfakasztás után nem sokkal találjuk a rézkígyóról szóló elbeszélést (Szám 21,4–9). Ennek mondanivalója hasonló: Akik bűnbe estek, azok számára van menedék, elnyerhetik bűneik bocsánatát. Ehhez elegendő feltekinteniük a fára szögezett kígyóra, vagyis Krisztusra, aki a kereszten vére ontásával megszerezte számunkra az Atyával való kiengesztelődést.

564 *Vit. Moys.* II,136–137: ÓÍ 6,693. Gergely Jn 14,23-ra hivatkozik: „(Én és Atyám) hozzá megyünk, és lakóhelyet veszünk nála”.

565 „Ezután ... felüdíti őket az élő vízzel, ami a szikla” (*Vit. Moys.* II,153: ÓÍ 6,698). Az „élő víz” és a „szikla” képének azonosítása meglepőnek tűnik. Gergely szemében azonban ezek a szentírási megnevezések nem mások, mint Krisztus különféle címei, amelyek a Megváltó isteni személyét más-más oldalról világítják meg. Az előképet tehát Gergely alapvetően itt is krisztológiailag világítja meg. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy János evangéliumában az „élő víz” kifejezés a keresztségre, illetve a Szentlélek ajándékának elnyerésére utal (vö. Jn 4,10–11; Jn 7,37–39).

Lássuk most, miképpen ír erről Gergely:

Az út ismét a pusztán át vezet, és a szomjúságtól gyötört nép elveszíti reményét a megígért javakban. Mózes azonban újra vizet fakaszt nekik a pusztában a sziklából. Ez a szentírási részlet azt tanítja nekünk a lelki szemlélődés által, hogy mi a megtérés misztériuma (τὸ τῆς μετανοίας μυστήριον). Akik ugyanis egyszer már megízlelték a sziklát (μετὰ τὸ ἅπαξ γεύσασθαι τῆς πέτρας), visszafordultak az egyiptomi élvezetekhez, a hashoz és a húshoz, arra ítéltettek, hogy ne legyen részük a javakból (τῷ λιμῷ/χωρισμῷ τῆς τῶν ἀγαθῶν μετουσίας καταδικάζονται).

Módjuk van azonban arra, hogy bűnbánatuk révén újra megtalálják a Sziklát, amelyet elhagytak, és ismét megnyíljon számukra a forrás, újra élvezzék a nedűt (τοῦ νόματος), melyet a szikla ad magából annak, aki József (Jézus) megfigyelését igazabbnak tartja ellenségénél, s annak, aki a fűtre tekint, melyet érettünk függesztettek fel, miattunk vérzik, és amely a fa által újra csobogóvá teszi számukra a sziklát.<sup>566</sup>

A sziklából való „ízlelés” az eucharisztia vételével kapcsolatos nyelvezetnek felel meg.<sup>567</sup> A sziklából tehát nem csupán a megtisztulás vize fakadt, hanem ízlelhető lelki táplálék is, amely szemben áll az egyiptomi eledelokkal. Az „arra ítéltetnek, hogy a javak részességétől meg legyenek fosztva” mondatrész a szentségek vételének jogi szabályozásával kapcsolatos nyelvezetet tükrözi.<sup>568</sup>

Hátra van még az idézet második része, amely nem könnyen érthető, mivel Gergely nagyon sok szentírási képet kombinál – ezért a fordításba is könnyen csúszhat hiba. A következő ó- és újszövetségi helyeket kell figyelembe vennünk:

- a) Az eredeti kép: Mózes a fából készült bottal újra megnyitja a sziklát. (Szám 20, 1–11)
- b) János evangélista a keresztfára feszített Krisztusra alkalmazza az ószövetségi képet<sup>569</sup>:

566 *Vit. Moys.* II,269–270: ÓÍ 6,725–726. Vanyó L. fordításán több javítást végeztem a görög szöveg alapján.

567 Gergely szentségi misztikájában jelentős szerepet kapnak az ún. „lelki érzékek”, amelyek az öt testi érzékelési képességnek felelnek meg. Az egyes szentségek esetében más-más érzékszerv szerepe a döntő. A bérmlási misztikában például a spirituális természetű „szaglás”, vagyis Krisztus jó illatának megérezése és tovább árasztása kerül előtérbe. Az eucharisztia vételénél viszont az ízlelésre kerül a hangsúly, nem utolsósorban a liturgiában énekelt „Ízleljétek és lássátok (γεύσασθε καὶ ἴδετε), mily jóságos az Úr” (Zsolt 33,9 LXX) zsoltárvers hatására.

568 Olyan *terminus technicus*ok szerepelnek itt, amelyeket az *Epistola canonica* levélben találunk meg, és másutt alig fordulnak elő Gergely műveiben. Így a „τῷ τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίᾳ” (*Ep. can.* 4k; 5h) az Oltárszentségben való részességet jelenti. A καταδικάζω (elítél, büntetést kiro) ugyancsak jogi műszó (Vö. *Ep. can.* 7b). A χωρισμῷ (nélkülözés) nem illik be a sorba, azonban itt egy szövegkritikai probléma áll fenn. A régi kódexek egyikében sem szerepel ugyanis ez a szó. A XVI. század előtti kéziratokban mindenütt λιμῷ (éhezés) szerepel, kivéve a Sinai kódexet, ahol λογιμῷ (megfontolás) olvasható. Ezt javítja Ducaeus χωρισμῷ-ra, amit J. Daniélou is követ (SC 1bis, 117). Mindezek fényében teljesen logikus H. Musurillo választása, aki λιμῷ-t olvas (GNO VII/1,126). A gond csak az, hogy – véleményem szerint, az értelmet tekintve – sem a λογιμῷ, sem a λιμῷ, de még a korrigált χωρισμῷ sem „ül” elég természetesen a szövegben. Ha már mindenképp az egyébként igen sok hibát tartalmazó Sinai kódex szövegvariációjából indulunk ki, akkor úgy gondolom, helyesebb volna a λογιμῷ-t ἀφορισμῷ-ra javítani. Ez ugyanis a szentségekből való kizárás szakkifejezése (vö. *Ep. can.* 5).

569 J. Daniélou neves szentíráskutatókra támaszkodva rámutat arra, hogy a Jézus átszúrt oldalából fakadó vizet és vért nem utólag hasonlították az egyházatyák a Mózes által megnyitott sziklából forrászó vízhez, hanem ez kép már eredetileg is szerepelt János evangélista *arrière-plan*jában. ORIGÉNÉSZ (*In Ex. hom* XI,2) és Szt. CIPRIÁN (*Epist.* 63,8) követik a Szent János által sugallt tipológiát. (SC1bis,118. o., 1. jegyzet.)

„[A]z egyik katona (Jézus) oldalába döfte a lándzsáját. Nyomban vér és víz folyt belőle” (Jn 19,34). A víz és vér az eucharisztia és a keresztség szentségére utalnak.

- c) A fára akasztott szőlő (Szám 13,23) ugyancsak ősi Krisztus-tipológia, amely a Megváltó szenvedését idézi.<sup>570</sup> Az asszociációt megkönnyítette, hogy Gergely elbeszélésében az epizód közvetlenül a második vízfakasztás és a rézkígyó története előtt szerepel.<sup>571</sup> Nüssza püspöke az előképet az eucharisziával is összefüggésbe hozza: „A fára függesztett szőlőfürt mi más lehet, mint a végső napokban a fára függesztett szőlőfürt, akinek a vére a benne hívők üdvös itala lett”<sup>572</sup>.
- d) A fára tűzött rézkígyó (Szám 21). János evangalista szerint már maga Jézus is saját keresztáldozatának előképét látta az ószövetségi eseményben (Jn 3,14).

A négy szentírási hely egy irányba mutat, összeköti őket – a mindegyikben más módon szereplő – „fa” motívuma. Gergely szinoptikus olvasatának együttes mondanivalója: Krisztus a kereszten szenvedett értünk, megnyitotta a szentségek forrásainak patakjait, és megadta bűneink bocsánatát. A kappadox atya egyszerre három szentséget, a bűnbocsánatot, az eucharisziát és a keresztséget is szem előtt tartja. A „megtérés misztériuma” mellett másodlagosan az eucharisziára irányul a figyelem. Hiszen akiket az egyház visszafogadott a szentségi közösségbe, azok újra részesülhetnek Krisztus Szent Vérében (és Testében). A keresztség a háttérben marad, bár elképzelhető, hogy Gergely – a második forrásnyitás képével összhangban – a kiengesztelődés szentségét „második keresztségnek” is tekinti.

Ezt a komplex szentírási tipológiát érdemesnek tartottam részletesebben is elemezni. Ennek példáján láthattuk, hogy a nüsszai püspök fölhasználja a korábbi szerzők gondolatait, mindenekelőtt Órigenészt és az alexandriaiakét, de olykor másokét is. Gergely eredetisége inkább az apróbb részletekben, a szentírási helyek és magyarázataik kombinálásában mutatkozik meg. Néha egészen egyéni asszociációkat is javasol, ahogy ezt a második vízfakasztás és a megtérés szentsége társításának példáján láthattuk. A homíliákban az előképek felsorolásszerű, olykor vég nélküli halmozása jellemző. A lelki írásokban viszont arra törekszik, hogy az egyes tipológiák kiegészítsék egymást, ezért mindig más-más szempontot húz alá.

570 J. Daniélou a következő Gergely előtti írókra hivatkozik: RÓMAI HIPPOLÜTOSZ (*Ben. Is. et Jac.*) és ALEXANDRIAI KELEMEN (*Paed.* II,2,19).

571 *Vit. Moys.* II,267–268: ÓÍ 6,725. Az erényes életre oktató műben Gergely nem vesz sorra minden egyes szentírási eseményt, hanem csak azokat, amelyek elemzését célja elérése érdekében hasznosnak tartja. Olykor egy-egy epizódot föl is cserél. Ezért időnként olyan események is egymás mellé kerülnek, amelyek az eredeti bibliai elbeszélésben távolabb estek egymástól.

572 Uo.

## 2.2 A zsoltárok liturgikus használata

Nüsszai Gergely több ünnepi beszédét, így Krisztus mennybemenetele, valamint pünkösdi alkalmából mondott homíliáját is zsoltárszövegekre alapozta. Nyilvánvalóan azért, mert e zsoltárok éneklése a liturgia részét képezte. Gergelynél a korabeli liturgikus használatnak megfelelően az egyik leggyakrabban idézett és szentségi tipológiaként értelmezett zsoltár a 22. zsoltár volt, mivel ebben mindhárom szentséggel kapcsolatban felfedezhetőek a megfelelő motívumok.<sup>573</sup> Amikor az újonnan megkereszteltek körmenetben a baptisztériumból a templomba, az eucharisztia asztalához vonultak, ezt a zsoltárt énekelték.<sup>574</sup> A kappadókiai püspök legrészletesebben a Mennybemenetelről szóló beszédben fejti ki szentségtani tanítását a szentírási szöveg alapján:

Mert arra szólítja fel az Isten által legeltetett nyáját, hogy gyűljön egybe, amely nincs is híján semmi jónak, amelynek a legelő füve, az üdülés vize, a táplálék, a fedél, a bot, a kalauz és minden lett a jó pásztor, aki kegyelmét minden szükségnek megfelelően osztja szét (vö. Zsolt 22,1kk. Jn 10,11),

Mindezekkel tanítja az Egyházat, hogy először a jó Pásztor nyájává kell válni a jó katekézis által, amely elvezet a parancsok isteni legelőjére és forrásához, hogy a keresztség által vele együtt el kell temetkezni halálába, és nem kell félni az ilyen haláltól (Róm 6,3–4)!

Mert ez nem halál, csak a halál árnyéka és képe. Ezt mondja: *Ha a halál árnyékában járok is, nem félek semmi rossztól, mert te vagy velem.* (Zsolt 22,4).

**Ezek után megvigasztalván** (παρακαλέσας) **a Lélek pálcájával** (τῇ βακτηρίᾳ τοῦ πνεύματος) **(a Vigasztaló ugyanis a Lélek)** (ὁ γὰρ παράκλητος τὸ πνεῦμά ἐστι) **megteríti a misztikus asztalt, amely szemben áll a démonok által készített asztallal** (vö. Jn 14,16; 14,26; 1Kor 10,21): **ők voltak ugyanis**, akik megnyomorították az emberek életét a bálványimádással. Az övékkel ellentétben a Lélek által készített asztal.

Ezután a Lélek <illatos> olajával keni meg a fejet (μυρίζει τὴν κεφαλὴν τῷ ἐλαίῳ τοῦ πνεύματος), és szívet vidámító bort tesz elé (Zsolt 103,15), amely előidézi a józan mámort (νῆφουσιν μέθην) a lélekben, a gondolatokat a mulandókról az örökkévalóra irányítva. Aki ugyanis megízlelte ezt a mámort, az a pillanatnyit a végeérhetetlenre cserélte fel, az Úr házában élve napjai hosszú során át.<sup>575</sup>

573 *Eun.* III, t. 8: GNO II,9; *Cant.* hom. 2: GNO VI,61; FC 16/1,186; *Cant.* hom.12: GNO VI,362; FC 16/3, 648; *Beat.* hom. 2: PG 46,1212A; *Perf.*: GNO VIII/1,191; *Ref. Eun.*: GNO II,230; *Ascens.*: GNO IX,324; *Antirrh.* 1: GNO III/1,131; ÓÍ 18,101. A zsoltárok számozásánál a *Septuaginta*-ban (és *Vulgata*-ban) használatosakat követem.

574 J. DANIELOU, *Bibel und Liturgie* 181.

575 *Ascens.*: ÓÍ 18,332; GNO IX,324. A vastagon kiemelt részt újrarendeztem több okból is: 1) Vanyó L. fordítása nem adta vissza a „megvigasztal” és a „Vigasztaló” szavak egybecsengését. 2) Egy értelmezési probléma: melyik igéhez tartozik mondatnailag a „Lélek pálcájával” határozó? Két lehetőség is van a fordításra: „megvigasztal a Lélek pálcájával (a Vigasztaló ugyanis a Lélek) és megteríti a misztikus asztalt” vagy „megvigasztal és a Lélek pálcájával (a Vigasztaló ugyanis a Lélek) megteríti a misztikus asztalt”. A mondat logikája és a gördülékenység az első változat mellett szól. A később felbukkanó „a Lélek által készített asztal” kifejezés viszont a második értelmezést támasztja alá. Minthogy azonban a kétféle interpretációt nem áll ellentétben egymással (a görög mondat szerkesztés szerint a határozó egyszerre mindkét igéhez is tartozhat), ezért a fordításban is igyekeztem érzékeltetni ezt a kettősséget. 3) Pótolni kellett az asztal előtt kimaradt „misztikus” jelzőt.



Nüssza püspöke zseniálisan aknázza ki a zsoltár szövege által nyújtott lehetőségeket. Nem csupán a szentségek jelképeit fedezi fel benne (víz: keresztség; olaj: bérmlás; terített asztal, bor: eucharisztia), hanem az egyéni imádságot a nyáj képével közösségi-egyházi kontextusba állítja. Kiemeli a szentségi előkészület (katekézis) fontosságát: A legelő mellett a forrásvíz is az egyház tanításának és parancsainak jelképe. A beavatás egyes fázisait (katekézis, keresztség, bérmlás-eucharisztia) markáns kötőszavakkal (ezek után, ezután) különíti el exegézisében.

A keresztséget nem víz, hanem a „halál árnyéka” kifejezés alapján magyarázza. Az újjászületés szentségét Gergely már más helyeken is képletes halálnak, a halál (nem teljes) utánzásának, a halál hasonlóságának (vö. Róm 6,5) nevezte. A 22. zsoltárban a „halál árnyéka” kifejezésben fedezi fel ugyanezt a gondolatot. A „nem félek semmi rossztól” zsoltárverset megragadja annak hangsúlyozására, hogy nem kell tartani a keresztségtől – nyilvánvalóan azokra célozva, akik halogatták a szentség föl vételét.

Némi gondot csak az okozhatott a magyarázatban, hogy a zsoltár szentségi előképeinek sorrendje nem egyezett precízen a beavató szentségek sorrendjével. Márpedig Gergely általában feltételezi, hogy a sugalmazott szövegek gondolatai isteni ihletettségű sorrendiség (ἀκολουθία) szerint követik egymást. Egy másik helyen, ahol ugyanezt a zsoltárt magyarázza, úgy tűnik, mintha erre a precíz sorrendiségre utalna is:

Dávid szerint az ilyen pálcából/botból nem verés, hanem vigasztalás (παράκλησιν) származik, amikor így szólt: „(Terelő)vessződ (ράβδος) és botod (βακτηρία) megvigasztaltak (παρεκάλεσαν) engem.” (Zsolt 22,4c LXX) Ezek által részesül az isteni asztal elkészítésében (ἡ τῆς θείας αὐτῷ τραπέζης ἐτοιμασία) és mindabban, amiről a zsoltár még sorban (κατὰ τὸ ἀκολουθον) említést tesz: a fejre (öntött) olaj (τὸ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔλαιον), a keveretlen bor, amely „józan mámort” (νηφάλιον μέθην) okoz, a jókor (érkező) irgalom üldözői (elől), az Isten házában való hosszú élet. Ha tehát ilyeneket nyújt ez az édes ütés a példabeszédszerű tanítás és a prófétai szó szerint, akkor jó dolog annak a botnak verésében részesülni, amelyből ekkora javak bősége árad.<sup>576</sup>

A zsoltárban mindazonáltal a szentségi asztal előbb kerül szóba, mint a bérmlás olaja. Gergely azzal oldja meg a problémát, hogy egyfelől már a pásztorbotban a Lélek (és így a bérmlás) jelképét fedezi fel,<sup>577</sup> másrészt kiemeli, hogy csupán az asztal előkészítéséről van szó, amely természetszerűen megelőzi a szent színek vételét. A szöveg gondolatmenetéhez még azzal is alkalmazkodik, hogy a Szentlélek ajándékának és eucharisztia asztalának szoros egységét sugallja: a Lélek (pálcája) készíti elő a misztikus asztalt, és idézi elő a „józan

<sup>576</sup> Cant. hom. 12: GNO VI,362; FC 16/2,648. A zsoltárt a „bot” szó kapcsán idézi Gergely.

<sup>577</sup> Az alkalmat erre a „botod megvigasztalt engem” (Zsolt 22,4 LXX) kifejezés adta. A *Vit. Moys.*-ban a bot a hit, illetve általában az erény szimbóluma.

mámort”<sup>578</sup>. A bérálás és az eucharisztia szentségében egyazon Lélek tevékenykedik. (A Lélek által készített asztal szembeállítása a pogány áldozati lakomákkal emlékeztet arra, ahogyan Juszminosz apologéta is szembeállította az eucharisztia asztalát a démonok asztalával.<sup>579</sup>)

A zsoltár utolsó versét arra használja Gergely, hogy feltárja az eucharisztia vételének eszkatologikus-misztikus távlatát: a szentség az Örökkévalóságra készíti fel testünket és lelkünket, miközben már most megízlelteti velünk ezt a valóságot.<sup>580</sup> Már a *Traditio apostolica*-ban szereplő *postcommunio* hálát ad a halhatatlanságért.

A 33. zsoltárt szintén szívesen idézték a keresztény igehirdetők, hiszen a keresztséggel (6. v.: „Járuljatok hozzá és megvilágosodtok (φωτίσθητε), és arcotokat nem éri szégyen.”) és az eucharisziával (9. v.: „Ízleljétek és lássátok, mily jóságos az Úr!”) is kapcsolatba lehetett hozni. Ahogyan az ószövetségi előképeket gyűjteménybe (*testimonia*) foglalták, ugyanígy alakulhatott ki azon zsoltárverseknek a kollekciója is, amelyekre egy-egy fontos témakörben a szentségi fölkészítés során vagy a homíliákban lehetett hivatkozni. Előfordul, hogy bizonyos szentírási helyek kombinációja is rögzül Gergely beszédeiben. Így például a 33. zsoltár hatodik versét több alkalommal Iz 1,16-tal összekapcsolva idézi Nüssza püspöke.<sup>581</sup> A keresztség témájában az 1,3; 28,3; 41,2–3 és 142,6 zsoltárverseket elevenítette föl a neves orátor<sup>582</sup>, az Oltáriszentség vételére pedig a Zsolt 103,15-tel buzdított.<sup>583</sup> Az *In sextum psalmum* zsoltármagyarázatban a 6. zsoltár 6–7. versét a bűnbocsánat szentségére alkalmazza.<sup>584</sup>

578 Ez egyike a Gergely által kedvelt oximoronoknak (*Cant.* hom. 5: GNO VI,156; FC 16/2,330; hom. 10: GNO VI,310; FC 16/2,564; hom. 12: GNO VI,362; FC 16/2,648). A kifejezés már Alexandriai Philónnál, Órigenésznél és Kaiszareiai Euszebiosznál is elfordult.

579 I. *Apol.* 66: ÓÍ 8,117.

580 A zsoltárt Gergely – éppen ezen eszkatologikus dimenziója miatt – *A boldogságmondásokról* tartott 2. beszédben is idézi (PG 44,1212AB).

581 *Bapt.*: PG 46,417; ÓÍ 6,767 és *Diem lum.*: GNO IX,235; ÓÍ 18,243.

582 *Diem lum.*: GNO IX,236–7; ÓÍ 18,243–4, ill. *Bapt.*: PG 46,428; ÓÍ 6,774 (csak Zsolt 41,2–3).

583 *Melet.*: GNO IX,457; ÓÍ 6,793; *Perf.* 6: ÓÍ 6,460; GNO VIII/1,191.

584 A „könnyek” mellett az ἐξομολόγησις szó is alkalmat kínált erre (GNO V,325; PG 44,657B).

### 3. Nüsszai Szent Gergely szentségtani terminológiája

#### 3.1 Általános szentségtani terminológia

##### 3.1.1 τὰ ἔθνη τῆς ἐκκλησίας

A *Contra Eunomium* III. könyvében Gergely az eretnekek azon tételét cáfolja, miszerint az üdvösséget a) sem a szent nevek (ti. Atya, Fiú és Szentlélek) megvallása (τῶν ὀνομάτων ἡ ὁμολογία), b) sem az egyház (szentségi) cselekményei (τὰ [μυστικά] ἔθνη τῆς ἐκκλησίας), c) sem a hitvallási formák (τὰ μυστικά σύμβολα) nem képesek megadni, hanem csupán a hittételekben való pontos hit. A keresztények e három ismertetőjegyének tagadása alapjaiban rengeti meg az egyházban elnyerhető üdvösség szentségi struktúrájába vetett hitet. Hiszen „misztikus cselekmények” alatt Gergely elsősorban, bár nem kizárólag, a szentségi cselekményeket érti, amiképpen a Szentháromság megvallásának és a hitvallás elfogadásának az elsődleges „helye” is a keresztség szertartása. Nézetének alátámasztására Gergely azokat a szentírási helyeket idézi, melyek a keresztség és az eucharisztia pótolhatatlanságát igazolják az üdvösség és az élet elnyeréséhez. Magyarozatában Nüssza püspöke pontosítja, mi minden tartozik az egyház „misztikus cselekményei” közé:

Ha ugyanis hasztalan egyfelől a Szentháromság szent és tiszteletreméltó neveinek megvallása és hiábavalók az egyház cselekményei (τὰ ἔθνη τῆς ἐκκλησίας) – amely cselekmények között jelen van a pecsét (σφραγίς), az imádság (προσευχή), a keresztség (βάπτισμα), a bűnök megvallása (ἁμαρτιῶν ἐξαγόρευσις), a parancsok iránti igyekezet, az erkölcsös viselkedés, a megfontolt élet, az igazságra való föltekintés, a vágyak fölkorbacsolásának mellőzése, az élvezetek fölötti győzelem, az erényben való állhatatosság – , ha tehát e cselekmények közül egyiket sem mondja a jóra vezetőnek, [sem azt, hogy a misztikus hitvallások – amiképpen a hitünk szerint elfogadtuk – a lélek szerinti javak biztosítékaivá válnak, és egyúttal védelmezőie mindannak, amit a hívők a gonosz ármánykodása révén elszenvednek], vajon mi mást hirdet, méghozzá nyilvánvalóan, az embereknek, mint hogy fecsegésnek tartja a keresztények misztériumát, kigúnyolja az isteni nevek szentségét, színjátéknak véli az egyház szertartásait (τὰ τῆς ἐκκλησίας ἔθνη), holmi locsogásnak és ostobaságnak mindazon dolgokat, melyeket a misztérium szerint végeznek?<sup>585</sup>

Jól látható, hogy a keresztény hívők sajátos és jellemző cselekményei közül az első négy liturgikus természetű (magában foglalja a beavató szentségeket<sup>586</sup> és a bűnbocsánatot),

<sup>585</sup> *Eun.* III, t. 9: GNO II,58–59; PG 45,879C–D. A fordítás enyém.

<sup>586</sup> A pecsét (σφραγίς) itt minden bizonnyal a kereszt jele, melyet a keresztények megkülönböztető jelként viselnek; erről lehet felismerni, hogy már nincsenek a Sátán uralma alatt (vö. Kiv 12,23; Jel 7,3; *Bapt.*: PG 46,417B; ÓI 6,767). Gergely ugyan *προσευχή*-t mond, de miután már az eucharisziáról szót ejtett. Az isteni liturgia megnevezése gyakran egyszerűen (μυστική) *εὐχή* (vö. *Ep. can.* 2a.4i).

míg a többi a keresztény erkölcs szerint alakított életvitelre vonatkozik. Gergely látásmódja szerint ugyanakkor ez utóbbiak is „misztikus” (vagyis tágabb értelemben szentségi) cselekmények, hiszen beavatott személyek sajátos tetteiről (τῶν μεμνημένων ἔθῃ<sup>587</sup>) van szó.

Az „egyház cselekményei” (τὰ ἔθῃ τῆς Ἐκκλησίας) kifejezéssel más összefüggésben *De vita Moysis*-ban is találkozunk. Mózes egyiptomi nevelkedését Gergely, Philónt követve, allegorikusan magyarázza, amikor a világi (pogány) műveltségben (filozófiában) való fiatalkori tanulmányokat érti alatta. Hozzáfűzi azonban, hogy Mózes ezen idő alatt sem volt megfosztva természetes édesanyja tejétől, amely véleménye szerint az „egyház törvényeit és szokásait” (τὰ νόμιμά τε καὶ τὰ ἔθῃ τῆς Ἐκκλησίας) jelenti, „amelyek által a lélek táplálkozik...”<sup>588</sup>

Az „egyház cselekményei” kifejezés így – bár nem túl gyakori Gergely írásaiban – jól kifejezi Nüssza püspökének szemléletét: Magában foglalja a teljes keresztény *ethoszt*, vagyis mindazt, ami az egyház liturgikus életéhez és gyakorlatahoz (*lex celebrandi, lex credendi, lex vivendi*) hozzátartozik; mégpedig úgy, hogy a rendező elvet a szentségek adják.<sup>589</sup>

### 3.1.2 μυστήριον

A μυστήριον szó jelentéstörténete kapcsán láttuk, hogy a terminusnak sajátosan keresztény jelentéstartalma van, melyet nem lehet a pogány misztériumokból levezetni. A kiindulópontot Gergely műveiben egyfelől a páli eszkatologikus misztérium-felfogás, illetve még gyakrabban, a szó szentírás-magyarázattal kapcsolatos értelme (mint az αἵνιγμα és σύμβολον szinonimája) jelenti. (A pogány misztériumok beavatási rendje csak azután gyakorolhatott valamilyen közvetett hatást a keresztény inicializációra, amikor az egyházi szervezet már kellően megszilárdult, vitathatatlan tekintélyre tett szert, ugyanakkor a gnosztikus, sőt részben a pogány misztériumok is hanyatlóban voltak.)

A terminus tartalma változik aszerint, hogy egyes vagy többes számban áll-e, illetve hogy önmagában vagy valamilyen közelebbi meghatározással fordul-e elő. G. W. Lampe patrisztikai lexikona és F. Mann *Lexicon Gregorianum*-ja igen részletezően megkülönbözteti a μυστήριον/μυστήρια szó különféle jelentésárnyalatait. Ám éppen ezen alaposság és

587 *Eun.* III, t. 9: GNO II,59.

588 *Vit. Moys.* II,12: ÓÍ 6,668.

589 Gergely a 24. levélben így fogalmazza meg a hit és imádság törvényét: „Úgy keresztelkedtünk meg tehát, ahogyan kaptuk, ... hiszünk úgy, ahogyan megkeresztelkedtünk, ... úgy dicsőítsünk, ahogyan hiszünk” (ÓÍ 6,799).

részletesség miatt szinte áttekinthetetlené válnak a kifejezés jelentésének alapvető irányai, melyeket most vázlatosabb formában a következőképpen foglalok össze:

### *1. Egyes számban:*

#### A) Átfogó értelemben

a) Az isteni (rejtett és az idők teljességében Krisztusban kinyilatkoztatott) üdvrend.

Ez a szó eredeti páli értelme, amelyre a teológus püspök néhány alkalommal hivatkozik.<sup>590</sup>

b) Hitünk egész tartalma

Nüsszai Szent Gergely a τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον (vagy ritkábban: τὸ τῆς πίστεως μυστήριον) kifejezéssel gyakran jelöli hitünk egész tartalmát.<sup>591</sup> Előfordul, hogy az „igaz hit misztériumának” teljességét külön is kiemeli.<sup>592</sup> A terminus olykor önmagában is jelölheti keresztény hitünk tanításának egészét.<sup>593</sup>

#### B) Specifikus

a) Hittitok

A μυστήριον szó számos esetben nem a keresztény tanítás egészét, hanem annak valamelyik részletét mint „hittitkot” jelenti: így például a Szentháromság titkát (τὸ τῆς τριάδος ... μυστήριον)<sup>594</sup>, a megtestesülés hittitkát (τὸ μέγα μυστήριον τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως)<sup>595</sup>, vagy Krisztus szenvedésének misztériumát (τὸ κατὰ τὸ πάθος ... μυστήριον)<sup>596</sup>.

b) Exegetikai használat

Gergelynél ez a terminus legjellemzőbb használati módja, amelyet főleg az exegetikai művekben találhatunk meg. Az ószövetségi művekben kiindulópontul valamely tipológiára alkalmas kifejezés szolgál, amelyet a szentírásmagyarázó Krisztusra, illetve valamilyen újszövetségi valóságra fordít le: „[A]mikor fáról hallasz, kétségtelenül a keresztet értheted alatta”<sup>597</sup>. A misztérium megnevezése birtokos esettel (τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ)<sup>598</sup> vagy a

590 *Cant.* hom. 13: GNO VI,381; FC 16/3, 680; *Eun.* III, t. 3.: GNO II,44.

591 *Eun.* III, t. 9: GNO II,56; *Ref. Eun.*: GNO II,12; *Or. cat.* 1: SC 453,136; *Inscr.* II,10: GNO V,112; *Epist.* 5,4; *Thaum.*: PG 46,917; *Cant.*, prol.: GNO VI,11; FC 16/1,108; *Vit. Moys.*: II,174/175; II,217.

592 *A Trid. spat.* beszédben így találjuk: „πᾶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον” (GNO IX,275).

593 *Thaum.*: PG 46,933B.

594 *Eun.* I: GNO I,310.

595 *Or. cat.* 26: SC 453,264.

596 *Antirrh.*: GNO III/I,177.

597 *Vit. Moys.* II,132: ÓI 6,692. A fordításon finomítottam.

598 *Vit. Moys.* II,153; *Or. cat.* 32: SC 453,292.

κατὰ (*cum acc.*) előjárószóval (τὸ κατὰ τὸν σταυρὸν μυστήριον)<sup>599</sup> történhet. Ez a nyelvtani formára nézve azonos azzal, amit specifikus hittitkok esetében láttunk. Az említett példánál maradva a titok megnevezésénél Gergely vagy az ősképet, azaz a típust veszi alapul (fa: τὸ τοῦ ξύλου μυστήριον)<sup>600</sup>, vagy annak képi, szimbolikus jelentését (kereszt: τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ)<sup>601</sup>. Harmadik lehetőségként az is előfordul, hogy a szentírás-magyarázó atya mind az ősképen (fa), mind a képen (kereszt) túllép, és a misztérium teológiai jelentését veszi tekintetbe: „ha valaki veszi a feltámadás misztériumát (τὸ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον), melynek eredete a fán van”<sup>602</sup>. Gergely krisztocentrikus gondolkodásának megfelelően az *Ószövetség*ben talált szimbólumokat rendszerint krisztológiai értelemben, tipológiaként magyarázza, bár olykor az allegorikus értelmezést is μυστήριον-nak mondja.<sup>603</sup>

#### b) Szentségekkel kapcsolatban

A krisztológiai tipológiák sajátos esete áll fenn olyankor, amikor az ószövetségi előkép (pl.: a Vörös-tengeren való átkelés) valamely szentség kegyelmi hatásait (a keresztségben elnyert szabadulást) jeleníti meg. A példánál maradva a Vörös-tenger mint a keresztség előképe misztériumnak mondható, mivel messze túlmutat önmagán: A Krisztus által hozott szentségben nyeri el teljes jelentését. A keresztség azonban önmagában véve is misztérium: a látható víz – önmagán túlmutatva – láthatatlan kegyelemet jelez és hordoz.

Egybevetve az előkép és a szentség tulajdonságait, a következő összefüggést találjuk:

Ószövetség: látható jel (tenger vize) – látható jótétemény (fizikai szabadulás)

Újszövetség: látható jel (keresztvíz) – láthatatlan jótétemény (lelki szabadulás)

Jól látható, hogy a rokonság a jelek és a kifejtett hatások között is fennáll.

Ebből azt is megérthetjük, hogy az egyházatyák miért tulajdonítottak olyan nagy jelentőséget a szentségi tipológiának: Bár az előkép homályos árnyék, mégis alkalmas arra, hogy kézzelfogható módon szemünk elé állítsa a szentség (valamelyik) hatását. Ez pedig annak köszönhető, hogy az ószövetségi misztériumok „testi”, érzékelhető jótéteményt

599 *Vit. Moys.* II.277: ÓÍ 6,727. A szókapcsolat még egy helyen szerepel a *De vita Moysis*-ban, de a szóban forgó mondat kimaradt Vanyó L. fordításából: „Kétségtelen ugyanis, hogy a Törvényben valóban a keresztség misztériumát (τὸ κατὰ τὸν σταυρὸν ... μυστήριον) szemlélhetik azok, akik képesek a látásra” [*Vit. Moys.* II,151: ÓÍ 6,(697)].

600 *Vit. Moys.* II,133: ÓÍ 6,692.

601 *Vit. Moys.* II,153: ÓÍ 6,698.

602 *Vit. Moys.* II,132: ÓÍ 6,692.

603 Jó példa erre a kivonulás elbeszélésénél említett „ajtófélfa és gerenda misztériuma” (τὸ κατὰ τοὺς σταθμοὺς καὶ τὴν φλιὰν μυστήριον), amelyet Gergely a három platóni lélekész értelmében magyaráz (*Vit. Moys.* II,123: ÓÍ 6,690).

(kegyelmet) közvetítenek, amelyek megfelelnek a magasabb rendű lelki, de éppen ezért láthatatlan hatásnak.

Mely szentségeket nevezi Nüssza püspöke *μυστήριον*-nak?

Nem lehet meglepő, hogy leggyakrabban a keresztséget: a „víz misztériuma” (*τὸ κατὰ τὸ ὕδωρ μυστήριον*)<sup>604</sup>, az „újjaszületés misztériuma” (*τὸ τῆς ἀναγεννήσεως/παλιγγενεσίας μυστήριον*)<sup>605</sup>, a „felülről való születés misztériuma” (*τὸ τῆς ἄνωθεν γεννήσεως μυστήριον*)<sup>606</sup>, vagy egyszerűen csak *μυστήριον*<sup>607</sup> az első és legfontosabb szentséget jelzi. Az eucharisziát Gergely „a bor misztériumának” (*τὸ κατὰ τὸν οἶνον ... μυστήριον*)<sup>608</sup>, illetve „rejtett misztériumnak” (*λεληθὸς μυστήριον*)<sup>609</sup> nevezi. A *μυστήριον* olykor nem a szentségi színeket, hanem az adományokat átváltoztató liturgikus ünneplést jelenti: „A kenyér ... ha már a misztérium megszentelte, akkor Krisztus testének mondjuk és azzá is lett”<sup>610</sup>. A két nagyobb szentségen túl még a bűnbánat szakramentumát (*τὸ τῆς μετανοίας μυστήριον*)<sup>611</sup> nevezi Gergely *μυστήριον*-nak. Fontos szem előtt tartani, hogy a különféle jelentésárnyalatok között nem éles az átmenet; ennek következtében előfordul, hogy többféle értelmezés és fordítás is lehetséges.<sup>612</sup>

## 2. Többes számban:

a) Ritkán pogány misztériumokról.<sup>613</sup>

b) Eretnekek misztériumai<sup>614</sup>

c) Hittartalmak

Ebben az esetben a *μυστήρια* a kinyilatkoztatás tartalmát öleli föl. Megismerésének útja különféle lehet: Így a Szentírásból megismert hittartalmak,<sup>615</sup> vagy a szent életű

604 *Vit. Moys.* II,121: ÓÍ 6,690.

605 *Or. cat.* 33: SC 453,296; *Epist.* 5,5; *Eun.* III, t. 2.: GNO II,51; *Eun.* III, t. 9.: GNO II,54.

606 *Cant.*, hom 8: GNO VI,250; vö. *Inscr.* II,8: GNO V,95.

607 *Diem lum.*: GNO IX,228; *Ref. Eun.*: GNO II,218.

608 *Cant. hom.* 4: GNO VI,120.

609 *Trid. spat.*: GNO IX,287–288; PG 46,612CD; ÓÍ 18,310.

610 *Diem lum.*: GNO IX,225; ÓÍ 18,234.

611 *Vit. Moys.* II,269: ÓÍ 6,725.

612 Jó példa erre a következő mondat: „εἰ δὲ καὶ πρὸς τὸ μυστήριον τις βλέπων βρῶμα καὶ πόμα πνευματικὸν κυρίως ὀνομάζεσθαι λέγοι τὸν κύριον, οὐδὲ τοῦτο τῆς κυρίας ἐμφάσεως ἀπεξένωται” (*Perf.*: GNO VIII/1,191). Ványó L. fordítása: „Ha pedig valaki a misztériumra való tekintettel sajátos értelemben vett lelki eledelnek és italnak mondaná az Urat, nem állna távol a sajátos jelentéstől.” (ÓÍ 18,460) S. Lilla viszont a misztériumot „szentség” értelemben veszi: „Ha valaki a szentséggel kapcsolatban mondaná, hogy az Urat joggal lehet lelki eledelnek és italnak nevezni, úgy ez sem fog a helyes értelmezéstől eltávolítani” (CTP 15,94–95).

613 *Vit. Moys.* II,203: ÓÍ 6,711. A pogány misztériumokra a *τελεταί* szó is használatos (*Pent.*: PG 46,696B).

614 *Ref. Eun.*: GNO II,153.

615 *Infant.*: GNO III/2,86.

misztikusoknak (legtöbbször: Szent Pál) egyéni kinyilatkoztatás útján feltárt ismeretek<sup>616</sup>. Közös elem mindezek a helyeken, hogy hitigazságokról van szó, bár a hangsúly gyakran nem ezek tartalmi oldalán van, hanem például a tanítás üdvözítő, átalakító erején.

#### d) Szentségek

Μυστήρια – többes számban –, jelentheti összefoglalóan a beavató szentségeket.<sup>617</sup> Nem ritka, hogy a többes számú alak ellenére Gergely vagy a keresztséget, vagy az eucharisziát tartja szem előtt. Így például a *Vízkereszti beszéd*ben az „embert megtisztító szent misztériumokról” esik szó, amelyen nyilvánvalóan a keresztséget (és esetleg a bűnbocsánat szentségét) kell érteni.<sup>618</sup> Egy másik helyen viszont a többes számú kifejezés az eucharisztikus színek összefüggésében áll:

Miután az Ige így szólt, az evangélium misztériumait (τὰ τοῦ εὐαγγελίου μυστήρια) tárja barátai elé, mondván: „Barátaim, egyetek, igyatok, ittasodjatok meg, testvéreim!” (Én 5,1e). Aki ugyanis az evangélium misztikus szavait (τὰς μυστικὰς τοῦ εὐαγγελίου φωνὰς) ismeri, az nem talál különbséget az itt mondottak és a tanítványok ottani beavatása (μυσταγωγία) között: itt és ott is egyaránt így szól az Ige: „Egyetek!” és: „Igyatok!”.<sup>619</sup>

Bár ebben az esetben a μυστήρια exegetikai használatával van dolgunk, a terminus másodlagosan ugyan, de Krisztus testére és vérére is érthető.

Végül a *De virginitate* elején találunk egy érdekes megjegyzést. Gergely szerint a szűzi élethivatást választók „tisztaságos misztériumokban” (καθαρὰ μυστήρια) részesülnek;<sup>620</sup> vannak arra utaló jelek, hogy ezt az életállapotot is szentségileg megpecsételt hivatásnak látta.<sup>621</sup>

### 3.1.3 μυστικός

A „misztikus” jelző, úgy tűnik, még gyakoribb és általánosabb használatú Nüsszai Szent Gergelynél a szentségekkel kapcsolatban, mint a „misztérium” főnév.

616 *Perf.*: GNO VIII/1,187; *Eun.* II: GNO I,444.

617 *Bapt.*: PG 46,428A; ÓÍ 6,773.

618 *Diem lum.*: GNO IX,222; ÓÍ 18,231. Láttuk, hogy Gergely az egyházi kiengesztelődést a misztériumok közé sorolta és hogy húsvétkor szolgáltatott ki a keresztség és bűnbocsánat szentségét is. Ebben a műben azonban Gergely nem tesz kifejezett említést ez utóbbi szentségről.

619 *Cant.* hom 10: GNO VI,308; FC 16/2, 560.

620 *Virg.* 1: SC 119,258; ÓÍ 18,339.

621 Szent Makrina életrajzában Gergely említést tesz arról, hogy nővére kezeit a „misztikus szolgálatra” (μυστικαῖς ὑπηρεσίαις ἔχρισε) fölkenték (*Macr.* 5; ÓÍ 18,501). Ez jelenthetné azt is, hogy Makrinát diakonisszává avatták, noha Vanyó L. szerint az „annézi kolostorban ... más személy látta el a szolgálatot”. P. Maraval viszont kétségbe vonja, hogy fölkenésről lenne szó; ő ehelyett – iotacizmus jegyében – ἔχρησε-t olvas (SC 178,158). Nüssza püspöke azonban másutt is említést tesz a szüzek felkenéséről (*Virg.* 23: SC 119,557; ÓÍ 18,410–412), akiknek aszketikus életmódját papi vonásokkal festi meg. Igaz, ezen a helyen sem lehet biztosan tudni, miféle fölkenésről van szó. P. Maravallal együtt mindenesetre én is valószínűtlennek tartom, hogy az itt említett kenetet csupán metaforikusan kellene érteni.



Ahogyan L. Bouyer kimutatta, a szó keresztény használatának eredeti összefüggése a szentírási exegézis. A kappadókiai püspök is gyakran használja ilyen értelemben; az Írás gyakran mutat valamilyen „rejtett” – vagyis misztikus – értelmet.<sup>622</sup> Az „evangélium rejtett szavai” (αἱ μυστικαὶ τοῦ εὐαγγελίου φωναὶ<sup>623</sup>) egyenértékű az „evangélium misztériumai” (τὰ τοῦ εὐαγγελίου μυστήρια<sup>624</sup>) kifejezéssel. A zsoltárokból szereplő alleluják „misztikus buzdítást” (παρακείμεναι μυστικῇ) foglalnak magukban.<sup>625</sup> A keresztény hit igazságai nem csak eredeti szentírási megfogalmazásukban „misztikusak”, hanem egyenként, a tartalmukat tekintve is. Ilyen értelemben beszél Gergely „mély értelmű tanításokról” (μυστικὰ μαθήματα<sup>626</sup> vagy διδάγματα<sup>627</sup>; egyes számban is: μυστικὸν δόγμα<sup>628</sup>), sőt a hitvallási formák egésze is „misztikus” (μυστικὰ σύμβολα<sup>629</sup>).

Számos esetben az ószövetségi valóságot minősítő jelző arra utal, hogy a szóban forgó tárgy – isteni rendelkezésből – valamilyen különleges erővel rendelkezik.<sup>630</sup> Ezek a csodálatos hatású eszközök gyakran szentségi vagy szentelményi előképnek (τύπος μυστικός<sup>631</sup>) tekinthetők.

Gergely a kereszttség szentségéről (μυστικὸν βάπτισμα<sup>632</sup>) gyakran mint misztikus vízről (ὕδωρ μυστικόν<sup>633</sup>), illetve fürdőről (μυστικὸν λουτρὸν<sup>634</sup>) beszél, vagy misztikus újjászületésnek (μυστικὴ ἀναγέννησις<sup>635</sup>) nevezi. Amikor Gergely szentségi olajról (μυστικὸν ἔλαιον<sup>636</sup>) szól, minden bizonnyal a bérmláláshoz használt *miŕont* értette alatta.<sup>637</sup> Az eucharisztia ünnepléséhez titokzatos asztalt (μυστικὴ τράπεζα)<sup>638</sup> készítenek elő, majd

622 Gergelynél rendszeresen ismétlődő fordulat: „(κατὰ) τινα λόγον μυστικόν” (*Cant. hom. 9*: GNO VI,286; *Cant. hom. 6*: GNO VI,193; *Vit. Moys. I*,38; *Trid. spat.*: GNO IX,290).

623 *Cant. hom. 10*: GNO VI,308.

624 *Cant. hom. 10*: GNO VI,308.

625 *Inscr.*: GNO V,90.

626 *Vit. Moys. I*,56.

627 *Or. cat. 32*: SC 453,294.

628 *Eun. I*: GNO I,156; *Eun. II*: GNO I,198; *Abl.*: GNO III/1,38; *Cant. hom. 11*: GNO VI,339.

629 *Eun. III*, t. 9.: GNO II,57–60.64.

630 Jákob csodatevő vesszői (αἱ μυστικαὶ ῥάβδοι, *Antirrh.*: GNO III/1,131); misztikus (frigy)láda (μυστικὴ κιβωτός *Bas.*: PG 46,812A); misztikus (büntető) tűz (πῦρ μυστικὸν *Cast.*: PG 46,316B).

631 *Diem lum.*: GNO IX,231.

632 *Vit. Moys. II*,127.

633 *Antirrh.*: GNO III/1,227; *Or. cat. 35*: SC 453,312; *Cant. hom. 3*: GNO VI,77; *hom. 7*: GNO VI,205; *Vit. Moys. II*,125.129.185; *Diem lum.*: GNO IX,235.

634 *Or. cat. 40*: SC453,332; *Bas.*: PG 46,793C.

635 *Ref. Eun.*: GNO II,228; *Cant. hom. 11*: GNO VI,318. A *Thaum.*-ban a következő alakot találjuk: „μυστικῆς τε καὶ ἀσωμάτου γεννήσεως” (*Thaum.*: PG 46,901C).

636 *Diem lum.*: GNO IX,225.

637 Gergely szóhasználatából kiderül, hogy a μύρον-t és ἔλαιον-t szinonimaként használja, például amikor így fogalmaz: „μυρίζει τὴν κεφαλὴν τῷ ἐλαίῳ τοῦ πνεύματος” (*Ascens.*: GNO IX,324).

638 *Ascens.*: GNO IX,324.

eucharisztikus imádságot (μυστική ... εὐχή)<sup>639</sup> mondanak; a hívek pedig titokzatos edelben (μυστικὸν σιτηρέσιον)<sup>640</sup>, illetve szentségben részesülnek (μυστικὰ ἁγιάσματα)<sup>641</sup>

Ezekén kívül vannak még további „misztikus”, vagyis liturgikus, szent cselekmények (μυστική πράξις<sup>642</sup>, μυστικαὶ ἱεουργίαι<sup>643</sup>, μυστικὰ ἔθνη<sup>644</sup>) is. Így például a békekötés jele, a szent csók is „misztikus” (μυστικὸν φίλημα)<sup>645</sup>. A szentségekbe beavatott hívek közössége, az egyház, maga is „misztikus nép” (μυστικὸς λαός)<sup>646</sup>, illetve „misztikus nyáj” (μυστικὸν ... ποιμνιον)<sup>647</sup>, mely titokzatos ünnepet (μυστική ... ἑορτή)<sup>648</sup>, a húsvétot üli meg. Miközben a pogányok diadalmenetei, vallási fölvonulásai a Sátán „pompáját” alkotják, amelyet keresztényként el kell utasítani, addig az egyház is ismeri a liturgikus körmeneteket, „misztikus díszfelvonulásokat” (μυστική πομπή).<sup>649</sup> Jól látható, hogy a jelző annyira erős, hogy még egy (a keresztények számára) önmagában negatív szó jelentését is képes pozitívrá változtatni. Általánosságban elmondható: „misztikus” mindaz, ami kapcsolatban áll Krisztussal. A melléknév ennek köszönhetően több alkalommal krisztológiai-kegyelemtani összefüggésben bukkan fel.<sup>650</sup> Végül a terminussal olykor adverbális alakban (μυστικῶς) is találkozunk.<sup>651</sup>

### 3.1.4 μυσταγωγία, μύησις

Gergely a „beavatás” (μυσταγωγία, μύησις) és „beavatni” (μυσταγωγέω, μύεομαι) szavakat igen változatos értelemben használja műveiben: Jelenthetik a szentek által átélt teofániákat, a szentírási elmélyülés során kegyelemből elnyert istenismeretet, a szentségek alapítását vagy a szentségi életbe való beavatást. A műsztagógia e különféle formái azonban, mint látni fogjuk, mégis szorosan összetartoznak.

639 *Ep. can.* 2a.

640 *Vit. Moys.* II,147.

641 *Ep. can.* 2a.

642 *Diem lum.*: GNO IX,224. Itt a μυστική πράξις a keresztséget jelöli.

643 A kifejezés jelentheti: a) az ószövetségi áldozatokat: *Eun.* II: GNO I,239; *An. et res.*: PG 46,133A. b) a keresztény hívek szellemi áldozatát: *Or. dom.* hom. 3.: GNO VII/2,248. c) Papszentelési szertartást: *Macr.* 14: SC 178,188).

644 *Eun.* III, t. 9.: GNO II,56.57.

645 *Cant.* hom. 11: GNO VI,323.

646 *Bapt.*: PG 46,421C; ÓÍ 6,770.

647 *Melet.*: GNO IX,446; ÓÍ 6,788.

648 *Beat.* hom. 3: PG 44,1229B.

649 *Macr.* 34: SC 178,252; ÓÍ 18,523. A pogány „pompákkal” kapcsolatban l. például *Or. cat.* 18: ÓÍ 6,534; SC 453,232.

650 μυστικοῦ πάθους: *Perf.*: GNO VIII/1,192; ÓÍ 18,460; μυστικὴν χάριν (keresztség): *Diem lum.*: GNO IX,237; ÓÍ 18,244; ὁ μυστικὸς χρυσός (az üdvtörténetről): *Epist.* 4,3.

651 *Eun.* III, t. 5: GNO II,13; *Arium*: GNO III/1,82; *Or. cat.* 18: SC 453,234.

Az ószövetség legnagyobb műsztagógusa Mózes, az új szövetségé pedig Szent Pál.<sup>652</sup> Előbbi a Sinai teofánia alkalmával, utóbbi a „harmadik égig” való elragadtatásakor (2Kor 12,1–4) ismert meg „kimondhatatlan titkokat”. Őket maga Isten méltatta egykor az istenismeret (θεογνωσία) legmagasabb fokára. A legfönségesebb titkok ismeretében azonban nem csupán saját maguk javára részesültek, hanem mind a ketten a hívő nép – illetve az arra méltóak – beavatói lesznek.<sup>653</sup> Mózes és Szent Pál beavató tevékenységét Krisztus feltámadása után a szent életű püspökök, így például Csodatevő Szent Gergely, Meletiosz, Nagy Szent Baszileiosz folytatják. Így a példás lelkipásztorok mintegy láncot alkotva avatnak be másokat a kinyilatkoztatás titkaiba, míg végül a néphez, minden Isten igaz ismeretére méltó lélekhez elérkeznek.

Gergely felfogásában tehát a műsztagógia elsősorban nem valamilyen szertartást vagy eseményt jelent, hanem egy élethossziglan tartó folyamatot, amelynek során az istenszerető lélek mind mélyebb közösségbe lép Istennel. Ennek az útnak azonban vannak olyan kiemelkedő állomásai, amelyeket önmagukban és sajátosan is műsztagógiának nevezhetünk.

A beavatás különféle aspektusainak összefüggése jól látható abból, ahogyan a nüsszai püspök Csodatevő Szent Gergely pappá szenteléséről beszámol. Az újonnan fölszentelt főpap szükségét érzi, hogy elmélyítse és pontosítsa hitbeli ismereteit. Ekkor a Gondviselés Isten Anyját és Szent János apostolt küldi el hozzá jelenés formájában, hogy az ő közvetítésükkel kielégítse az igazság, más szóval a helyes hit iránti szomjúságát. Csodatevő Gergely nyilvánvalóan egy misztikus élmény részese, amelyet a kappadókiai teológus Mózes sinai teofániájához hasonlít. A kinyilatkoztatás tartalma (μυσταγωγίας ρήματα) azonban nem más, mint egy keresztségi hitvallás:

Ha a kegyelem nagyságát tekintjük, nem vetélkednek-e ezek [annak a hitvallásnak a sorai, amelyet maga Szent János apostol diktált Gergelynek a jelenés alkalmával, és melyet ereklyeként a Neokaiszareiai templomban őriznek] azokkal a táblákkal, amelyeket Isten készített? Azokra a táblákra gondolok, amelyekre az isteni akarat a törvény szavait véste. Amint ugyanis az ige Mózesről mondja, hogy – miközben a látható világon kívül tartózkodott (ἔξω τοῦ φαινομένου γενόμενον), és lelke behatolt a láthatatlan szentélybe (ἐντὸς τῶν ἀοράτων ἀδύτων) (a sötétség ugyanis ezt fejezi ki) – megismerte az isteni titkokat (τὰ θεῖα μυστήρια), és Isten ismeretét (θεογνωσίας) az egész nép felé közvetítette, ugyanezt a folyamatot figyelhetjük meg ennél a nagy embernél is. Számára a hegyet nem egy érzékelhető, a földből kiemelkedő tárgy jelentette, hanem vágyának

652 Mózes és Szent Pál mellett még Mária, Jézus anyja is a nagy beavatottak közé tartozik, aki Gábor angyal révén részesül kinyilatkoztatásban. Az istenszülő János apostollal együtt Csodatevő Szent Gergelynek is megjelenik (*Thaum.*: PG 46,912C). Nüssza püspöke igen nagy tiszteletet tanúsít Jézus anyja iránt, de úgy tűnik, a tanítás feladatát még a jelenések alkalmával is az apostoloknak és utódaiknak tartja fenn. A vízió alkalmával ugyanis Mária János apostolt kéri fel, hogy adja át a hit foglalatát az újonnan szentelt papi személynek.

653 Mózes beavatja a népet (*Vit. Moys.* I,42), Szent Pál az efezusiakat (*Or. cat.* 32: ÓI 6,555; SC 453,290).

emelkedettsége, amelyet az igaz tanítás (τῶν ἀληθινῶν δογμάτων) iránt táplált, a felhőt az a látomás, amely mások számára elérhetetlen, táblaként a lelke szolgált, kőbe vésett írásként pedig a jelenés hangja. Ezek által részesült ő maga, és akiket beavatott (τοῖς παρ' ἐκείνου μυσταγωγούμενοις), a titkok hirdetésében (μυστηρίων φανέρωσις).<sup>654</sup>

A keresztségnél használt *Credo* említésével elérkezünk a műsztagógia szentségi, főképpen a keresztséghez kötődő dimenziójához. Illés próféta áldozatát Gergely így kommentálja:

Ezt tette Illés, világosan előre hirdetve ezen csodálatos áldozati cselekménnyel a keresztség misztériumába való azon beavatást (βαπτίσματος μυσταγωγίαν), amely később fog beteljesedni nekünk.<sup>655</sup>

Összefoglalásul elmondhatjuk: Egyfelől igaz, hogy a műsztagógia olykor misztikus élményt, más alkalommal jelenést (angyallal vagy szenttel való találkozást), ismét máskor pedig a hitigazságok kinyilatkoztatását és ezzel az egyház szentségi életébe való beavatást jelenti. Másfelől éppen a Thaumaturgosz Gergelytől vett idézet mutatja, hogy ez a négyféle isteni megnyilatkozás, illetve beavatás gyökerében mégis szorosan összetartozik.

### 3.1.5 ἐπίκλησις

A szentségi cselekményeknél és szentelményeknél Gergely igen nagy jelentőséget tulajdonít a Szentlelket – illetve általában a három isteni személyt – lehívó imádságnak, vagyis az epiklézisnek.<sup>656</sup> A terminológiát tekintve változatosságot figyelhetünk meg: a lélek hívás megnevezése nem korlátozódik nála az „ἐπικαλέω” és „ἐπίκλησις” szavak használatára. Másfelől viszont a „lehívást” kifejező ige és származékai igen sokféle alanyra és tárgyra vonatkozhatnak.

Ahogy segítségül lehet hívni Istent, ugyanúgy segítségül lehet hívni a gonosz erőket, a démonokat, a Sátánt is.<sup>657</sup> Isten segítségül hívása szükséges továbbá egy szent tárgyú beszéd megírásához,<sup>658</sup> az ördögűzéséhez<sup>659</sup>, vagy a hitük miatt üldözést szenvedők számára a végső helytállás kegyelmének leledéséhez<sup>660</sup>. Amikor Gergely az isteni hatalom lehívásáról vagy segítségül hívásáról beszél, akkor ez vonatkozhat a teljes Szentháromságra, vagy sajátosan a Szentlélekre, és olykor az Igére is. A szentháromságos forma érthető módon leginkább a keresztséggel kapcsolatban fordul elő:

654 *Thaum.*: PG46,913A–B. A fordítás enyém.

655 *Diem lum.*: GNO IX,234; ÓI 18,242; vö. GNO IX,227; ÓI 18,235 is. A μυσταγωγία szó mellett Gergely a μύησις-t is használja a keresztségi beavatás jelölésére (*Or. cat.* 35: SC 453,311; 40: SC 453,332).

656 Az epiklézis e kiemelt szerepének eredete talán az ősi szír liturgiában keresendő, amely a kappadókiai liturgia fejlődésére jelentős hatást gyakorolt. J. DANIÉLOU, *Chrismation prébaptismale* 188.

657 *Or. dom.*, hom. 2: GNO VII/2,242; *Thaum.*: PG 46,916B.

658 *Thaum.*: PG 46,893A.

659 *Thaum.*: PG 46,904C.916A.

660 *Thaum.*: PG 46,949A.

Amikor ezt tesszük, nem csendben vesszük a misztériumot, hanem fölöttünk mondják (τῶν τριῶν ἁγίων ὑποστάσεων ἐπιλεγομένων ἡμῖν) a három szent Személyt ...<sup>661</sup>

Ugyanezt a cselekményt Gergely – szakkifejezéssel élve – „keresztségi epiklézis”-nek is mondja:

De hagyd abba a velem való kötözködést, az Úr szavainak állj ellent, ha tudsz, amelyekkel az embereknek elrendelte a keresztségi lehívást (τὴν ἐπίκλησιν τοῦ βαπτίσματος).<sup>662</sup>

A teológus püspök ismét más esetben, szintén a keresztséggel összefüggésben, összefoglalólag az „isteni erő lehívásáról” (ἐπίκλησις θείας δυνάμεως) beszél.<sup>663</sup> A jótétemény a teljes Szentháromság közös műve, a kérés mégis sajátosan a Szentlélekhez szól. Az, hogy az egyházban a Lélek jelen van és bármikor segítségül hívható, Jézus tevékenységének köszönhető. Az Ige elválaszthatatlan kapcsolatban áll a Lélekkel, korlátlan hatalommal rendelkezik felette – persze ez nem alárendelésként, hanem közös, összehangolt tevékenységként kell érteni. Az Igének ez a hatalma a Gergely által használt kifejezésekben is tetten érhető. Mi, az egyház tagjai csupán „hívni” (ἐπικαλέω) tudjuk a lelket, az Ige viszont képes őt „lehozni” (ἄγω, ἐπισπάω) is. Krisztus saját keresztsége alkalmával tette a „víz” elemet Lélek-hordozóvá:

Ő maga járt elől az ilyen születésben, midőn a saját keresztsége által a Lelket a vízre odavonzotta (τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἐπισπασάμενος), hogy elsőszülött legyen mindazok között, akik lelkileg újjászületnek ...<sup>664</sup>

Vagy másképpen megfogalmazva:

(Krisztus) ma veszi a keresztséget Jánostól, hogy a bemooskolódottat megtisztítsa, lehozza a mennyből a Lelket ( ἵνα ... πνεῦμα δὲ ἄνωθεν ἀγάγῃ), hogy a mennybe emelje az embert ...<sup>665</sup>

Az epiklézisnek tehát egy különleges formája az, amelyet maga Jézus végzett, és amely minden további, az egyház által végzett lélekhívást megelőz és azok feltétele. Az egyház azért képes a Lelket lehívni a keresztség – illetve a többi liturgikus cselekmény – alkalmával, mert Jézus már előzőleg megvalósította minden lélekhívás „prototípusát”. Az atyák megfogalmazása szerint az egyház Jézus tetteinek (szentségi) „utánzását” végzi, és ezen cselekményei Jézus ígéretei nyomán hatékonyak. Ebből pedig az is kiviláglik, hogy az

661 *Diem lum.*: GNO IX,228; ÓI 18,237.

662 *Diem lum.*: GNO IX,229; ÓI 18,237.

663 *Or. cat.* 35: SC 453,312; ÓI 6,562.

664 *Ref. Eun.*: GNO II,80. A fordítás enyém.

665 *Diem lum.*: GNO IX,223; ÓI 18,232 (a fordítást a görög alapján pontosítottam). A *Bapt.*-ban így fogalmaz Gergely: „Jézus hozta őt le először képletesen a mennyből (τυπικῶς ἐξ οὐρανοῦ κατήγαγε)” (PG 46,421B; ÓI 6,769).

anamnézis és epiklézis szorosan összetartoznak: A Lélekhívás maga is valamiképpen Jézus cselekményeinek felidézése és jelenvalóvá tétele.

Most lássuk, miként ír Gergely a keresztség víz újjáalakító erejéről:

Ezt a jótéteményt azonban nem a víz adja meg ajándékként ... hanem Isten kegyelme (θεοῦ πρόσταγμα) és a Lélek leszállása (ἡ τοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησις), amely titokzatosan érkezik (μυστικῶς ἐρχομένη) a mi megszabadításunkra.<sup>666</sup>

Itt az epiklézist a teológus püspök ismét újabb kifejezéssel (ἐπιφοίτησις: lejövetel, látogatás) írja körül. A „titokzatosan” (μυστικῶς) határozó a Lélek jövetelének láthatatlan módjára utal, amely szemben áll a látható jellel – ez a kettősség a szentségi működés sajátja. A vízszentelés szükségességét Gergely egy másik helyen még határozottabban aláhúzza:

Mit mondjunk? Bizonyos, hogy a vízben van az életető erő (ζωοποιός ... δύναμις), melyben a keresztség kegyelmével együtt részesültünk. Mindenkinek világos, hogy ez önmagában, a testi formában végzett szolgálat miatt (σωματικῆς ἕνεκεν διακονίας), semmit nem visz végbe, ami a megszenteléshez (ἁγιασμόν) hozzájárulhatna, hacsak nem alakítaná át (μεταποιηθεῖν) (a vizet) a megszentelés (ἁγίασματος); a megszentelteket viszont a Lélek életeti, amiképpen az Úr maga állítja róla a saját szavával, hogy „a Lélek az, ami életet.” (Jn 6,63) ...<sup>667</sup>

Az itt mondottakból, úgy gondolom, mégsem következik, hogy Gergely ne tartotta volna érvényesnek a nem megáldott vízzel végzett (szükség)keresztséget. Hiszen maga is utal rá, hogy Krisztus keresztsége alkalmával már minden vizet megszentelt.<sup>668</sup> Azonkívül azt is leszögezi, hogy az isteni erő olykor kifejezett lélekhívás nélkül is tevékeny, az imádság ilyenkor csupán támogatja azt, amit Isten maga szándékozik végbevinni.<sup>669</sup>

Nüsszai Gergely legrészletesebben az *In diem luminum* beszédben szól a lélekhívásról, mégpedig nem csupán a keresztség, hanem mindazon liturgikus cselekmények összefüggésében, ahol az egyház a Lélek isteni erejét hívja segítségül.

Mert a Lélek ott fűj, ahol akar ... (Jn 3,8) Megáldja (εὐλογεῖ) a megkeresztelt testet és a keresztelő [234.o.] vizet (εὐλογεῖ τὸ σῶμα τὸ βαπτιζόμενον καὶ τὸ ὕδωρ τὸ βαπτίζον). Azért, mert vizet használunk, még nem kell lenézned az isteni fürdőt, mint közönséges, olcsó valamit! Mert a hatása nagy és csodálatos dolgokat visz végbe. Hiszen ez a szent oltár (τὸ θυσιαστήριον τοῦτο τὸ ἅγιον) is, amely mellett állunk, természetét tekintve közönséges kő, semmiben sem különbözik a többi laptól, amelyek a falakat ékesítik, vagy amelyek a padlót díszítik, miután azonban az istenszolgálat (τῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ) megszentelte (καθιερώθη) és megkapta az áldást (τὴν εὐλογίαν ἐδέξατο), szent asztallá vált, szeplőtelen oltárrá lett, nem érintheti más, csak a papok (ιερέων), és ők is csak szent tisztelettel. A kenyér ismét, még csak közönséges kenyér, de ha már a misztérium

666 *Diem lum.*: GNO IX,224; ÓI 18,233.

667 *Maced.*: GNO III/1,105. Vö. még *Bapt.*: PG 46,421D; ÓI 6,770 (idézem a 164. oldalon). Szent Ambrus is hasonlóképp vélekedik: „Nem minden víz gyógyít, csak az, amelyikben Krisztus kegyelme van. Más a természet eleme, más az azt szentté tevő erő. Más a dolog és más a működés. A víz is egyfajta dolog, de a Szentlélek működik benne. Nem gyógyítana a víz, ha a Szentlélek rá nem szállna és meg nem szentelné.” (*Sacr.* 1,15: PL 16,422A; ÓÖ 8,74).

668 Vö. a *Ref. Eun.*: GNO II,80-ból már idézett sorokat.

669 *Or. cat.* 34: ÓI 6,558; SC 453,300.

megszentelte (τὸ μυστήριον ἱεουργήσῃ), akkor Krisztus testének (σῶμα Χριστοῦ) mondjuk, és azzá is lett (λέγεται τε καὶ γίνεται). Ugyanígy a szentség olaja (τὸ μυστικὸν ἔλαιον), a bor, amelyeket nem tartunk sokra megáldásuk (πρὸ τῆς εὐλογίας) előtt, de miután a Lélek megszentelte (μετὰ τὸν ἁγιασμὸν παρὰ τοῦ πνεύματος), mindegyikük hatása más és más. Az Ige ereje (τοῦ λόγου δύναμις) az maga, amely a papot is szentté (τὸν ἱερέα ποιᾷ σεμνὸν) és tiszteletre méltóná (τίμιον) teszi az áldás újdonságában (τῇ καινότητι τῆς εὐλογίας), elkülönítve (χωριζόμενον) őt a közönséges tömegtől. Tegnap és tegnapelőtt még egy volt a sokaságból, és rögtön (ἄθροον) a nép vezetőjének (καθηγεμὸν) mutatkozik, előljárónak (πρόεδρος), a jámborság tanítójának (διδάσκαλος εὐσεβείας), rejtett misztériumokba beavatónak (μυστηρίων λανθανόντων μυσταγωγός). Nem természetnek vagy alakjának megváltozása teszi ezt, hanem külsőre marad olyan, amilyen volt, csak valamilyen láthatatlan erő és kegyelem (ἀοράτῳ δέ τιτι δυνάμει καὶ χάριτι) alakítja (μεταμορφῶθεις) jobbra (βέλτιον) a láthatatlan lelket.<sup>670</sup>

Ezen a helyen Nüssza püspökének az a szándéka, hogy a keresztségi epiklézis hatékonyságát további példákkal is alátámassza és szemléltesse. Világosan kifejezésre juttatja a kettős epiklézist: A megkeresztelt személyre és a vízre is lehívják a Lelket. A felsorolt liturgikus cselekmények mai fogalmaink szerint egy kivétellel a szentségek közé tartoznak (keresztség, szentségi olaj, eucharisztia, papság), de szerepel közöttük egy szentelmény is (oltárszentelés). A szent püspöknek nyilvánvalóan nem az volt a célja, hogy az egyes példákban működő isteni tevékenységeket minőségileg megkülönböztesse (megáldás, megszentelés, konszekráció). Ennek ellenére az eucharisztikus kenyér esetében az Írást idézve külön kiemeli a valós jelenlétet (λέγεται τε καὶ γίνεται). Különösen is értékes a papság szentségének a bemutatása, amellyel az *ordo* szentségének tárgyalásánál még külön fogok foglalkozni.

### 3.2 Az egyes szentségek megnevezései Gergely műveiben

#### 3.2.1 A keresztség nevei

A patrisztikus kor gazdag szóhasználatának megfelelően Gergely is számos kifejezést használ a keresztség megnevezésére, ahogy erről az *Oratio catechetica magna* 32. fejezetében is olvashatunk:

Minthogy a hit tanításának a része a keresztségre (λουτρόν = fürdő) vonatkozó rendelkezés – ezt nevezheti mindenki úgy, ahogy akarja, hívhatja fürdőnek (βάπτισμα = keresztség), megvilágosodásnak (φώτισμα), újjászületésnek (παλιγγενεσία), mindegy, az elnevezésen nem vitatkozunk (Ef 5,26; Tít 3,5; Zsid 6,4; 10,32) –, ezért erről is tárgyalnunk kell röviden.<sup>671</sup>

670 *Diem lum.*: GNO IX,225–226; ÓI 18,233–234. Vanyó L. fordításában a „papokon kívül, közülük is csak a rangosabbak, senki nem érintheti” szövegrészt javítottam.

671 ÓI 6,557–558. A fordító alkalmazkodott a magyar szóhasználathoz a „keresztség” és „fürdő” szavak fölcserélésével. A keresztség neveinek felsorolását, ill. magyarázatát más íróknál is megtaláljuk, így például: ALEXANDRIAI KELEMEN, *Paed.*, I,6,25,1; NAZIANZOSZI SZT. GERGELY, *Or.* 40,4; PG 36,361C–364A; ÓI 17,271; ARANYSZÁJÚ SZT. JÁNOS, *Catech.* I,8: SC 366,126–128.

Ez az idézet rögtön négy kifejezést említ, de ennél még több is előfordul műveiben, olykor különféle variánsokban. Célszerűnek látszik ezért a használt kifejezéseket csoportokba foglalni.

a) Fürdő (λουτρόν)

Ez a köznapi kifejezés szemléletesen szemünk elé állítja a keresztség megtisztító hatását. Gergelynél és más atyáknál gyakran még az eredeti értelmében használatos, igaz, többnyire többes számban (λουτρά).<sup>672</sup> Megkülönböztetésül a kappadókiai atya szívesen minősíti a szentségi fürdőt valamilyen melléknévi jelzővel (μυστικόν, σωτήριον, θεῖον) vagy az *Újszövetségből* kölcsönzött „az újjászületés fürdője”<sup>673</sup> birtokos szerkezettel, de a szó önmagában is jelentheti a keresztséget. Az újszövetségi Szentírásban a fürdő szó még az Ef 5,26-ban fordul elő. E bibliai helyhez hasonlóan Gergely is főleg olyankor használja a fürdő képét, amikor a szentség megtisztító hatását akarja hangsúlyozni. Nüssza püspöke nemcsak a keresztség fürdőjét ismeri, hanem az azzal rokon ószövetségi meghintés,<sup>674</sup> a (tisza) lelkiismeret,<sup>675</sup> a könnyek fürdőjét<sup>676</sup> is. Az „Ige fürdője”<sup>677</sup> a szentségi keresztséget jelenti – a kifejezést talán Ef 5,26 inspirálta.

b) Alámerítés (βάπτισμα, ritkán: βαπτισμός<sup>678</sup>)

A keresztség e másik szokásos elnevezése a fürdővel ellentétben Gergely korára egyértelműen technikaivá vált.<sup>679</sup> A βάπτισμα szó így egészen konkrétan a keresztségi szertartást jelzi, míg például a παλιγγενεσία általánosabb értelmű, hiszen magába foglalja az újjászületés másik formáját, a föltámadást is.<sup>680</sup> A βάπτισμα műszó jellege ellenére viszonylag sűrűn párosul azokkal a jelzőkkel, amelyeket a λουτρόν minősítésénél is láttunk.<sup>681</sup> Szakszóként való használata nem jelenti azt, hogy a terminus eredeti értelme homályba borult volna: A keresztség mint alámerülés – különösen Róm 6,3 értelmében – gyakran képileg is fontos szerepet kap Gergely gondolataiban.<sup>682</sup>

672 Egyes számban olyankor, amikor egy konkrét fürdőhelyről van szó.

673 A szókapcsolatot διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας formában a Tit 3,5-ben találjuk, amit olykor Gergely λουτρόν ἀναγεννήσεως-ként idéz.

674 *An. et res.*: PG 46,133C.

675 *Cant.* hom 7: GNO VI,227.

676 *Eccl.* hom 3: GNO V,323.

677 A *Cant.* hom. 11-ben τῷ λουτρῷ τοῦ λόγου szerepel (GNO VI,328; FC 16/3,592), míg az Ef 5,26-ban τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.

678 „Csak a jánosi keresztséget és a keresztény keresztséget nevezik βάπτισμα-nak a rituális mosakodásokra használatos βαπτισμός helyett.” (R. Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* 64).

679 Gergely az igei alakot (βαπτίζω) eredeti értelmében már csak igekötőkkel használja (συνδιαβαπτίζω, καταβαπτίζω).

680 Vö. *Eun.* III, t. 2: GNO II,51 és *Ref. Eun.*: GNO II,81.

681 *Vit. Moys.* II,127 (μυστικόν); *Vit. Moys.* II,126; *Epist.* 5 (σωτήριον).

682 A *Vízkereszt beszéd*ben (GNO IX,240; ÓI 18,246) Gergely a Róm 6,3-at idézi. A fordításban nehéz



## c) Megvilágosodás (φώτισμα)

A görög egyházatyák Jusztinosz vértanútól kezdve a keresztséget gyakran megvilágosodásnak (φώτισμα vagy φωτισμός) nevezték. (A szónak – hasonlóan βάπτισμα-βαπτισμός pároshoz – kettős alakja van.) Gergely e főnévi formákat csak ritkán használja. Az *Oratio catechetica*-ban éppen csak említést tesz a megvilágosodásról (φώτισμα) mint a keresztség egyik nevééről. A szót csupán egyetlen további alkalommal találjuk meg műveiben<sup>683</sup> – általános jelentésben sem találkozunk vele. A φωτισμός alak némileg gyakoribb nála, de sohasem jelenti közvetlenül a keresztséget. A fogalmakon túl azonban, a keresztségnek mint megvilágosodásnak a témája olyannyira hozzátartozik Gergely keresztségi teológiájához, hogy amikor tartalmilag megvilágosodásról esik szó, föltételezni lehet a keresztséggel való asszociáció szándékát. Ezeken a helyeken gyakran az igei-igenévi alakokkal (pl. πεφωτισμένοι) találkozunk.

## d) Újjászületés (παλιγγενεσία, ἀναγέννησις)

A παλιγγενεσία szó a Mt 19,28-ban eszkatalogikus összefüggésben fordul elő a „(világ) megújulása” jelentésben. A Tit 3,5 viszont már a keresztséget nevezi „újjászületés és megújulás fürdőjének”. Gergely ebben az esetben is szívesen követi a bibliai szóhasználatot. Az újjászületésnek ő is kétféle módját ismeri: egyrészt a keresztség szentségében, másrészt eszkatalogikusan, a föltámadásra vonatkoztatva.<sup>684</sup> A Titushoz írt levelet követve gyakran használja az „újjászületés fürdője” szókapcsolatot a keresztség megnevezésére.<sup>685</sup> Amikor Gergely „újjászületésről” beszél, azzal gyakran az ember benső átalakulását szándékozik aláhúzni.<sup>686</sup>

Nüssza püspöke a szentírási παλιγγενεσία megnevezés mellett ennek a szónak a szinonimáját, az ἀναγέννησις-t is szívesen használja.<sup>687</sup> A következő változatos kifejezésekkel találkozhatunk: „víz általi újjászületés” (διὰ τοῦ ὕδατος ἀναγέννησις), „újjászületés misztériuma” (ἀναγεννήσεως μυστήριον<sup>688</sup>), „szentségi újjászületés” (μυστικὴ ἀναγέννησις<sup>689</sup>). Hasonló a helyzet az egyszerű „születés” (γέννησις) keresztségre vonatkozó

---

érzékelteni a páli gondolat képi vonatkozását: „aki alámerültünk Krisztusba, az ő halálába merültünk alá”. Ugyancsak fontos szerepet játszik az alámerülés a *Vit. Moys.*-ban is (II,126: ÓÍ 6,691).

683 *Cant.* hom. 2: GNO VI,52; FC 16/1,172.

684 *Eun.* III, t. 2, 51. *Ref. Eun.* GNO II,81. A παλιγγενεσία a feltámadást jelenti: *Mort.* GNO IX,40.59; *Cant.* hom. 13: GNO VI,390; FC 16/3,694; *Ref. Eun.*: GNO II,345.

685 *Bapt.*: GNO X/2,369; ÓÍ 6,775. *Diem lum.*: GNO IX,232; ÓÍ 18,240; GNO IX,235; ÓÍ 18,243. *Mart. II*: GNO X/1,165. *Epist.* 24.: GNO VIII/2,75; ÓÍ 6,798.

686 *Dium lum.*: GNO IX,227; ÓÍ 18,235. *Sanct. Pasch.*: GNO IX,256.

687 Ez a szó csak igei alakban fordul elő az Újszövetségben (1Pt 1,3).

688 *Or. cat.* 33: SC453,296; ÓÍ 6,556.

689 *Cant.* hom. 11, GNO VI,318; FC 16/2, 576.

szókapcsolataival is, amelyek közül a legfontosabbak: „felülről való születés” (ἡ ἄνωθεν γέννησις<sup>690</sup>), „lelki születés” (πνευματικῆς γεννήσεως<sup>691</sup>), „másik születés” (ἑτέρα γένεσις).

e) Fiúvá (gyermekké) fogadás (ὑιοθεσία)

Amikor Gergely a keresztséget „fiúvá fogadásnak” nevezi, a szentség kegyelmi hatását domborítja ki.<sup>692</sup> Nüssza püspöke azonban ezzel az ajándékkal kapcsolatban sem mulasztja el hangsúlyozni, hogy az istengyermekség nem csupán kegyelmi adomány, hanem felelősség is: Az Atyával elnyert rokonságot az erényeinkkel is fel kell mutatnunk.<sup>693</sup>

f) σφραγίς

A Szentlélek általi megpecsételés motívuma már a páli levelekben is megjelenik.<sup>694</sup> Nem tudhatjuk biztosan, hogy az apostol csupán szimbolikusan szól-e erről a pecsétről, vagy valamilyen rítus is kapcsolódott-e már hozzá. A megpecsételés azonban hamarosan a keresztséget,<sup>695</sup> illetve annak valamelyik rítusát, leginkább a kereszt jelével való megpecsételést fogja jelenteni.<sup>696</sup> Honnan ered ez a szimbolizmus? A görög σφραγίς szó jelenthette egyfelől a pecsételő eszközt (pl. pecsétgyűrűt), másfelől a lenyomatot is, amelyet a viaszban hagyott.<sup>697</sup> „*Sphragis* alatt azonban mindenekelőtt olyan jelet értettek, amely a megjelölt tárgy fölötti tulajdonjogot volt hivatott kifejezni – és ezzel elérkezünk a keresztségi szimbolikához.”<sup>698</sup> Ezt a jelet az élet több területén használták: A pásztorok a juhokat égetett jellel jelölték meg, a római légiókban az újoncokat ugyancsak (a karjukra) tetovált azonosító jellel látták el.<sup>699</sup> „Ha a hitjelölt homlokára a kereszt jelét „vésik”, az nem jelent mást, mint hogy a megjelölt személy az ő nyájához, az ő seregéhez tartozik”<sup>700</sup>. Gergely szerint ez az azonosító jel szükséges ahhoz, hogy a Jó Pásztor felismerje a hozzá tartozó juhot, amikor az átlépett a halál kapuján: „Hogyan fogadnák be azt (*sc.* elhunyt lelket), melyen nincs pecsét (ἄσφράγιστον), s nem viseli magán urának semmiféle jelét?”<sup>701</sup>

690 *Or. cat.* 40: SC 453,332; ÓÍ 6,569.

691 *Eun. III.*, t. 1, GNO II,123.

692 ὑιοθεσίας χάρις: *Beat.*: GNO VII/2,151. ὑιοθεσίας ἄξιωμα: *Eun. III.*, t. 5: GNO II,3. *Diem lum.*: GNO IX, 239; ÓÍ 18,246. ὑιοθεσία: *Eun. III.*, t. 1: GNO II,123. *Ref. Eun.*: GNO II,55; *Bapt.* 46,416C; ÓÍ 6,766.

693 *Diem lum.*: GNO IX,239; ÓÍ 18,245–246.

694 2Kor 1,22; Ef 1,13; 4,30; vö. Jel 7,2–8; 9,4 is.

695 „sigillum ergo est aqua” (HERMAS, *Sim.* 9,16,3). Vö. IRENAEUS, *Epid.* 3 és CYPRIANUS, *Epist.* 69,2 is.

696 Láttuk, hogy már a katekumenek közé való föl vétel rítusának is egyik jele a kereszttel való megjelölés (87. o). A σφραγίς használatos volt még a krizmáció megnevezésére is (ezzel kapcsolatban l. a 99. jegyzetet a 50. oldalon).

697 J. DANIELOU, *Liturgie und Bibel* 60.

698 Uo. 61.

699 Uo.

700 Uo.

701 *Bapt.*: PG 46,424C; ÓÍ 6,771.

Általában elmondható, hogy Nüssza püspöke, amikor nem pusztán metaforikusan, hanem konkrét rítusra vonatkoztatva használja a σφραγίς főnevet, akkor ez többnyire a kereszt jelét jelenti,<sup>702</sup> olykor azonban magát a keresztséget is.<sup>703</sup>

g) Egyéb megnevezések

A fentiekén kívül Gergely még számtalan képet és kifejezést használ az újjászületés szentségének jelölésére. Ezek közül néhány: „misztikus rendelkezés” (μυστικὴ οἰκονομία), „a halál utánzása” (ἡ τοῦ θανάτου μίμησις<sup>704</sup>), „kegyelem” (χάρις<sup>705</sup>), „ajándék” (δῶρον<sup>706</sup>, δωρεά<sup>707</sup>), „a víz misztériuma” (τὸ κατὰ τὸ ὕδωρ μυστήριον<sup>708</sup>), „forrás” (πηγή<sup>709</sup>), „a kereszt jele” (τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ<sup>710</sup>). Ezeket a rétor püspök részben a szentírási képhez vagy aktuális mondanivalójához igazodva, részben szónoki szempontok szerint, a változatosságot szem előtt tartva, gyakran halmozáshoz folyamodva veszi igénybe.

### 3.2.2 A bérmlás nevei

Keleten a szentségi krizmáció megnevezésére elsősorban a „kenőcs, kenet” jelentésű *müron* (μύρον) szó használatos, és ez a preferencia Gergelynél is érvényesül. Krizmának (χρῖσμα) főként olyankor nevez a kappadókiai atya a szentséget, amikor a krisztológiai és szentháromságtani témát érintve ki akarja domborítani a Szentlelket jelképező krizma, valamint Krisztus, az örök Ige közötti elválaszthatatlan kapcsolatot. A kenet anyagára utalva gyakori az egyszerű olaj (ἔλαιον) megnevezés is, olykor a szentségi mivoltot kifejező jelzővel (μυστικόν ἔλαιον).

### 3.2.3 Az Eucharisztia nevei

Gergely az Oltáriszentség megnevezésére – különösen az exegetikai művekben és a homíliákban – mindenekelőtt szentírási (és szentírási ihletettségű) kifejezéseket használ, mint például: „égből alászállott kenyér”<sup>711</sup> (Jn 6,51), „az élet kenyere” (Jn 6,48), „igazi (mennyei)

702 *Eun.* III, t.9: GNO II,58. Az, hogy ezen a helyen a σφραγίς és βάπτισμα szavak a felsorolásban egymás után állnak, egyértelműen mutatja, hogy más-más rítusról van szó.

703 *Bapt.*: PG 46, 417B; *ÓÍ* 6,767; *Inst.* 11: GNO VIII/1,58; *ÓÍ* 18,426 (σφραγίς τοῦ πνεύματος, vö. Ef 1,13).

704 *Or. cat.* 35, SC 453,306.308.

705 *Bapt.*: PG 46,424B; *ÓÍ* 6,771.

706 *Uo.*

707 *Bapt.*: PG 46,417B; *ÓÍ* 6,766.

708 *Vit. Moys.* II,121.

709 ἡ τοῦ πνεύματος πηγή: *Deit. Evag.*: GNO IX,341; *ÓÍ* 18,784. ἡ τοῦ μυστηρίου πηγή: *Inst.* 1,3: GNO VIII/1,42; *ÓÍ* 18,414.

710 *Bapt.* *ÓÍ* 6,767.

711 ὁ ἄρτος, ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς: *Vit. Moys.* II,139: *ÓÍ* 6,694; ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς ἄρτος: *Diem nat.*: PG 46,1144A; *ÓÍ* 18,224; ὁ οὐράνιος ἄρτος: *Vit. Moys.* II,153: *ÓÍ* 6,698; ὁ ἄνωθεν ἄρτος: *Trid. spat.*: GNO IX,278; *ÓÍ* 18,303; ἡ ἄνωθεν κατιοῦσα τροφή: *Vit. Moys.* II,139: *ÓÍ* 6,694.

kenyér” (ὁ ἄρτος ὁ ἀληθινός)<sup>712</sup> (Jn 6,32), „mindennapi kenyér” (ὁ ἐπιούσιος ἄρτος)<sup>713</sup>. Gyakoriak a jelzős kifejezések is: „isteni ital” (τὸ θεῖον πόμα)<sup>714</sup>, „égi táplálék” (οὐράνιος τροφή)<sup>715</sup>, „az Úr kenyere” (τοῦ κυρίου ἄρτος)<sup>716</sup>. Nem hiányoznak az egyszerűbb, napjainkban is szokásos megnevezések sem: „Krisztus teste” (σῶμα/σάρξ Χριστοῦ)<sup>717</sup>, „szent test” (τὸ ἅγιον σῶμα)<sup>718</sup>, „megszentelt (=átváltoztatott) kenyér” (ἁγιαζόμενος ἄρτος)<sup>719</sup>.

Az Oltáriszentség precíz megnevezése „misztikus szentség” [(μυστικὸν) ἁγίασμα]<sup>720</sup>, vagy „jó” (τὸ ἀγαθόν)<sup>721</sup>. Meglepő módon Gergely az Oltáriszentséget és a szentmisét nem nevezi eucharishtiának.<sup>722</sup> Az isteni liturgia megnevezése nála „misztikus imádság” (μυστικὴ εὐχή)<sup>723</sup>, vagy olykor csupán imádság (εὐχή)<sup>724</sup>. Érdekes, hogy a haldoklóknak kiszolgáltatót eucharishtiát Gergely (az elsők között) már *viaticum*nak (ἐφόδιον)<sup>725</sup> nevezi.

---

712 *Eun. II*: GNO I,350.

713 *Deit. Evag.*: GNO IX,335; ÓÍ 6,780.

714 *Cant. hom. 2*: GNO VI,62; FC16/1,186.

715 Uo.

716 *Trid. spat.*: GNO IX,306; ÓÍ 18,322.

717 *Diem lum.*: GNO IX,225; ÓÍ 18,234.

718 *Perf.*: GNO VIII/1,192;

719 *Or. cat. 37*: SC 453,322; ÓÍ 6,565.

720 *Ep. can.* 5f. Rendszerint többes számban áll: (μυστικὰ) ἁγίασματα: *Ep. can.* 2a. 4h. 4i. 5i.

721 *Ep. can.* 5h. 4k.

722 Az εὐχαριστία főnév és az εὐχαριστεῖω ige viszont gyakoriak írásaiban, de mindig az eredeti „hálaadás”, „hálat adni” jelentésben. Vö. a megfelelő címszavakat in F. MANN (szerk.), *Lexicon Gregorianum*, Bd. III., Brill, Leiden 2001, 618–619.

723 *Ep. can.* 2.

724 *Ep. can.* 4i.

725 *Ep. can.* 5i. G. W. Lampe a korábbi lelőhelyek között csupán a Nikaiai Zsinat 13. kánonját nevezi meg (art. ἐφόδιον in *A Patristic Greek Lexicon* 588).

## 4. Szentségek és liturgikus ünneplés

### 4.1 A szentségek liturgikus ünneplése a homíliák alapján

Az egyházi szertartások menetét Gergely sehol sem ismerteti részletesen, ezért írásai alapján nem könnyű nyomára bukkanni a kappadókiai liturgikus hagyományoknak.<sup>726</sup> Alkalmi megjegyzései alapján azonban mégis kaphatunk némi képet a szentségek ünnepléséről. Ha ezeket a támpontokat összevetjük azzal, amit a többi kappadókiai atyáknál – szintén csak szórványosan – a beavató szentségek rítusairól olvasunk, akkor legalább fő vonalaiban megismerhetjük a liturgia menetét.

A keresztség kiszolgáltatásának elsődleges alkalmi Kappadókiában is húsvét, vízkereszt és pünkösd voltak.<sup>727</sup> Húsvét időpontját vízkereszt ünnepén hirdették ki a püspökök, és ekkor hívták meg a jelenlevő katekumeneket is a húsvéti szentségek vételére. Nüssza püspöke a már beavatott hívők felelősségét is hangsúlyozza a keresztségre készülőkért.<sup>728</sup> Bár Gergelytől nem maradtak fenn kifejezetten a keresztségre felkészítő katekézisek, műveiben ismételten hangsúlyozza a megfelelő fölkészítés fontosságát.<sup>729</sup> Gergely magától értetődőnek tartja, hogy a keresztség kiszolgáltatói – még rendkívüli esetekben is – az egyház papjai.<sup>730</sup> Beszédeiben olykor külön megszólítja a hittanulók csoportját, említést téve arról is, hogy az eucharisztia liturgiájáról kiküldték őket.<sup>731</sup>

A beavató szentségek kiszolgáltatásának kappadókiai rendje az ősi szír liturgikus hagyományokkal mutat rokonságot.<sup>732</sup> Ennek lépései: a keresztvíz megáldása, az olaj megszentelése, a megvilágosítandók fölötti, a megszentelt olajjal való megkenés, majd a szoros értelemben vett keresztség.<sup>733</sup> Figyelemre méltó a hármass epiklézis, amelyet a víz, az

726 Ez alól talán az egyetlen kivétel Szent Makrina életrajza, melyben Gergely a temetési szertartás menetéről meglehetősen részletesen számol be.

727 Vö. NAZIANZOSZI SZT. GERGELY, *Or.* 40,24; ÓI 17,292; SC 358,250.

728 *Diem lum.*: GNO IX,222; ÓI 18, 231.

729 Nem egészen világos, hogy kik voltak a *De oratio dominica* beszéd címzettjei, de úgy tűnik, nagyobb tömegekről van szó, akiknek legalább egy része katekumen volt. Ezek szerint a hitjelöltek oktatásának Kappadókiában is része volt az Úr imájának magyarázata.

730 Vö. *Bapt.*: PG 46,425A; ÓI 6,772.

731 *Bapt.*: PG 46,421C; ÓI 18,770.

732 Erről részletesen: J. DANIÉLOU, *Chrismation prébaptismale*, főleg 184–192 és G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* (szerk. K. F. Müller – W. Blankenburg), vol. 5. (*Der Taufgottesdienst*), Wilhennshöhe, Kassel 1970, továbbá: B. SPINKS, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Ashgate, Aldershot 2006, 47–51. Általában a szír keresztségi hagyományról: R. MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 85–91.

733 J. DANIÉLOU, *Chrismation prébaptismale* 187.

olaj, majd a megkeresztelendők felett végeznek. Miután a hitjelöltek levetkőztek és lerakták sarujukat,<sup>734</sup> a keresztség előtti megkenés következett. Az ősi szíriai hagyomány eredetisége abban állt, hogy csupán egyetlen megkenést ismertek, amely azonban a Szentlélek ajándékát fejezte ki. A teológiai indoklást 1Kor 12,3 adta: „Senki sem mondhatja: »Jézus az Úr«, csak a Szentlélek által.” Úgy tartották, hogy nem képes a keresztségi hitvallás letételére az, aki nem részesül előbb a Szentlélek segítségével. Más egyházak gyakorlatához hasonlóan azonban Gergely is ismételten atlétákhoz hasonlítja a keresztségre készülöket, akik a Sátánnal való küzdelemre készülnek, és ezért a küzdelemhez olajkenettel kell felvértezni őket.<sup>735</sup> Ezért a szentségi megkenés a Szentlélek ajándékán túl kaphatott egy másodlagos, ördögűző jelentést is.<sup>736</sup> A keresztség előtti megkenést Nüssza püspöke váltakozva nevezi ἔλαιον-nak és μύρον-nak.<sup>737</sup> Könnyen lehet, hogy anyaga, az antiokhiai gyakorlathoz hasonlóan, krizmával kevert olaj volt. Szavaiból az is kikövetkeztethető, hogy a kenettel az egész testet megkenték, nem csupán a homlokot.<sup>738</sup>

Ezután került sor a keresztségi hitvallásra, amelynek helyes felfogására Gergely igen nagy hangsúlyt helyezett, főképpen azért, mert Eunomiosz radikális arianizmusa és pneumatomakhus eretnység ellen sokat kellett küzdenie.<sup>739</sup> Nem látom ugyanakkor bizonyítottnak azt, hogy a hitvallás letételének írásban is meg kellett volna történnie.<sup>740</sup> Csodatevő Szent Gergely életrajzában közöl egy a szentnek tulajdonított, szentháromságos formájú keresztségi hitvallást. Lehetséges, hogy ezt használták nemcsak Pontusban, hanem Kappadókiában is. A keresztséget az antiokhiai gyakorlathoz hasonlóan nem teljes alámerítéssel (*submersio*), hanem csak részleges bemerítkezéssel és háromszori leöntéssel (*immersio* és *infusio*) végezték.<sup>741</sup>

734 *Cant.* hom. 11: GNO VI,331; FC 16/2,598. A *discalceatio* rítusával kapcsolatban I. J. DANIELOU, *Platonisme* 27–30.

735 *Vö. Thaum.*: PG 46,913C; *Bas.*: ÓI 18,481.

736 Hasonló a helyzet Jeruzsálemi Kürillosznál, csak a keresztség utáni megkenéssel kapcsolatban: ez a Szentlélek ajándékának a jele, ugyanakkor fölverte a Sátán elleni küzdelemre is (*Myst.* 3,4). Az exorcizmus és a Lélekközlés összekapcsolását mutatja az is, hogy Gergely több helyen hangsúlyozza, hogy a Sátánnal való szembeszegülés csak a Lélek által lehetséges.

737 *Maced.*: GNO III/1,103; *Ascens.*: GNO IX,324.

738 *Maced.*: uo. Más helyeken az egész test megkenésének ördögűző jelentése volt, és illendőség okából diakónusok, illetve nők esetében diakonisszák végezték; a püspök csak a homlokot kente meg a krizmával. Mi a helyzet azonban, ha a teljes megkenés lélekközlő jelentésű? Ki végezte ezt a krizmációt? A szakramentális jelleg miatt a püspökre, az illendőség okából és a rítus hosszúsága miatt viszont segédkezőkre kellene gondolnunk. Gergely írásaiból nem kapunk választ erre a kérdésre.

739 *Epist.* 24: ÓI 6,798–801; *Or. cat.* 39: ÓI 6,567–568; *Diem lum.*: ÓI 18,237–238; GNO IX,229.

740 Vanyó L. véleményével szemben (ÓI 18,247, 169. jegyzet).

741 Ez a szóhasználatból (ἐπιχεύμενοι/ος) derül ki. *Vö. Or. cat.* 35, ahol a participium kétszer is előfordul (SC 453,306.308). Jeruzsálemben és Milánóban viszont a megkeresztelendőt háromszor hátradöntötték az egyébként alacsony keresztelő medencében.

Elképzeltető, hogy ennek a *per infusionem* formának elterjedésében az igen gyakori szükségkereszttség (halálos ágyon) is szerepet játszott.<sup>742</sup> A kereszttség utáni megkenésekről sem Nüssza püspökénél, sem a többi kappadókiai atyánál nem találunk említést. A további posztbaptizmális rítusokról is kevés szó esik. A kereszttségben kapott fehér ruháról azonban Nüsszai Gergely több alkalommal is említést tesz.<sup>743</sup> Úgy tűnik, hogy az újonnan megkeresztelték Kappadókiában is ekkor váltottak békecsókot a már beavatott hívőkkel.<sup>744</sup> A keresztelőkápolnában tartott kereszttség után az eucharisztia ünneplése következett.<sup>745</sup> Ennek menetéről Gergely nem számol be, de szórványos megjegyzéseket azért találhatunk nála.<sup>746</sup>

## 4.2 További utalások a kappadókiai szertartások végzésének módjáról

Gergely püspöki tevékenységének csúcán fokozott érdeklődést mutat a liturgia iránt. Több kutató rámutat, hogy a kappadókiai atyák tevékenységéhez köthető annak az addig csak Nyugaton elterjedt gyakorlatnak keleti elterjesztése, hogy Jézus születését külön napon, december 25-én ünnepeljék. Krisztus mennybemenetelének önálló ünnepként való megünnepelésről éppen Nüsszai Gergely egyik homíliája tanúskodik elsőként.<sup>747</sup> A sokoldalú püspök jelentős szerepet játszott még egyes szentek liturgikus tiszteletének előmozdításában is. A kappadókiai

742 A szükségkeresztelésről így ír Gergely: „Akkor hirtelenjében egy szempillantás alatt kívánnak mindent, edényt, vizet, papot, a kegyelem fogadására felkészítő szót...” (*Bapt.*: PG 46,425A; ÓI 6,772).

743 *Diem lum.*: GNO IX,236; ÓI 18,243; *Cant.* hom 1.: GNO VI,14–15; FC 16/1,114–116; hom. 11. GNO VI,329; FC 16/3,594–596. A „Vedd (δέξαι) a romolhatatlanság öltözetét, melyet Krisztus nyújt (προτείνεται) neked kibontva” (*Bapt.*: PG 46,420C) felhívás kifejezései érzékeltetik, hogy liturgikus cselekményről van szó. A *Diem lum.* záróhimnuszában: „Levetted rólunk a szegyenletes fügefalevél-leplet, és drága ruhába öltöztettél” (GNO IX,241) – ez Vanyó L. fordításából kimaradt (ÓI 18,247).

744 *Cant. hom* 11, GNO VI,323; FC 16/2,586. Vö. DANÉLOU, *Platonisme* 21., 32; CANÉVET, *Gregor von Nyssa*, 239. Gergely a „misztikus csókot” egyértelműen a kereszttséggel hozza összefüggésbe. A „szent csók” (φίλημα ἁγίου) kifejezés már a páli levelekben (Róm 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12) előfordul, és a legrégebbi liturgikus rendtartások is említést tesznek róla (JUSZTINOSZ, I. *Apol.* 65; ÓI 8,117; *Trad. ap.* 18.21: ÓI 5,92.95). Origenész nyomában Nüsszai Gergely is „szentségi csóknak” nevezi (uo.).

745 A *Tris spat.* beszéd befejező része nem más, mint az eucharisziára való meghívás (*Tris spat.* GNO IX,303–306; ÓI 18,320–322). A keresztelőkápolnáról (βαπτιστήριον) Gergely a *Bapt.*-ban tesz említést (PG 46,420A; ÓI 6,768).

746 Jellemzőek a *De iis qui baptismum differunt*ban mondottak: „Egyesülj a misztikus néppel, és tanuld meg a kimondhatatlan igéket. Mondd velünk azokat, melyeket a hatszárnyú szeráfok a tökéletes keresztényekkel együtt énekelve zengenek. Vágyakozz a lelket erősítő táplálék után, ízleld meg a szívderítő italt... . Utánozd a vágyakozó etiópiait, ... (aki) mint jó kutya ízlelte meg a vért, a leölt bárányét” (PG 46,421CD; ÓI 6,770). E szavak szerint érvényben van a *disciplina arcani* (a kimondhatatlan igéket csak a beavatottak ismerhetik meg), de ez nem zárja ki, hogy a püspök a szertartás néhány elemére, mint pl. a *Trishagionra* (*Sanctus*) utalást tegyen. Az *Or. cat.* 37-ben szereplő τὸ ὕδωρ ἐφηδυσμένον τῷ οἶνῳ talán azt jelzi, hogy a szentmisében vízzel elegyített bort használták (SC 453,320).

747 *In ascensionem Domini.*: GNO IX,323–327; ÓI 18,331–334. L. F. MATEO-SECO, art. *Cristologia* in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. uő), Città Nuova, Roma 2007, 174.

atya nem csupán az egyházi év körforgásának jelentőségét emeli ki, hanem az egyes ünnepek rangjáról is szól:

Szép rendet állított fel nekünk az Isten ezekkel az évente visszatérő ünnepekkel (ἐορταῖς), amelyeket a meghatározott sorban ugyanazokon a napokon már megtartottunk, és meg fogunk tartani. Ez a sorozat számunkra a szellemi magasztalások rendje, melyet hajdan már a nagy Pál is tanított, akinek ezekről tudása volt. Ő első helyre állítja az apostolokat és a tanítókat (vö. 1Kor 12,28; Ef 4,11), és ezzel az apostoli sorrenddel egyezik az év ünnepeinek a rendje. A legelsőt azonban nem sorolom a többihez. Az egyszülött Fiú istensége megjelenésében levő kegyelem ... nem egyszerűen ünnep, hanem a szentek szentje és az ünnepek ünnepe. ... Az apostolok és próféták nyitják meg számunkra a szellemi kart. ... Ők pedig a következők: István, Péter, Jakab, János, Pál.<sup>748</sup>

A liturgikus szokásokról Gergely művei közül leginkább a dicsőítő beszédekben, a szentek életrajzaiban találhatunk még értékes megjegyzéseket. Szent Makrina életrajzában például élénk emlékezettel, viszonylag részletesen beszámol a temetési szertartás menetéről. A legtöbb esetben azonban rövid megjegyzésekkel vagy homályos utalásokkal kell beérnünk. Amikor Gergely a *Vita Moysis*-ban az első teofániát (égő csipkebokor) magyarázza, nem kerüli el figyelmét a saruk levétele.<sup>749</sup> Amint J. Daniélou rámutat, a korabeli olvasók könnyen megérthették a célzást: A keresztség szertartásának része volt *discalceatio*, a bőrből készül lábbeli liturgikus jelentőségű levétele is.<sup>750</sup> A mai olvasó ezeket a rejtett célzásokat nehezen veszi észre. Hasonló a helyzet a Canticum-homiliák esetében is: Elég egy-egy kulcsszó (ruha, kenet, bor, csók) említése az ószövetségi könyvben, Gergely máris valamilyen, a keresztség liturgiában használt szertartáselemmel kapcsolja össze a szentírási szövegben szereplő képet. Ezek az asszociációk azonban többnyire annyira általánosak, hogy a sajátos liturgikus szokásokra vonatkozólag alig nyerhetünk belőlük új ismeretet. Nüssza püspökének további, a szentségi rítusokra vonatkozó megnyilatkozásaira az egyes szakramentumok tárgyalásánál fogok kitérni.

748 Bas.: ÓÍ 18,475. Baszileiosz halálának időpontját általában 379. január 1-jére helyezik a kutatók.

749 *Vit. Moys.* II,22: ÓÍ 6,669.

750 J. DANIÉLOU, *Platonisme* 33. Arról, hogy itt valóban keresztségi rítusról van szó, az exegeta püspöknek egy más helyen szereplő kijelentése győzött meg: „ἴδιον γὰρ τοῦ βαπτίζοντος ἔργον τὸ λύειν τοὺς ἱμάντας τῶν ὑποδεδεμένων” (*Cant. hom.* 11: GNO VI, 331).



## 5. Nüsszai Szent Gergely tanítása a keresztségről

### 5.1 A keresztséggel részletesen foglalkozó művek tanítása

#### 5.1.1 *Oratio catechetica magna*

A hitoktatóknak szánt kézikönyv, az *Oratio catechetica (magna)* megírásakor Gergely kétségtelenül Órigenész *De Principiis* c. művét tarthatta szem előtt. A tudós püspök művét az istentannal, a Szentháromság titkával kezdi (Prológus – 4. fej.), majd a megtestesülés ésszerűségét bizonyítja (5–32. fej.), végül a szentségekre vonatkozó tanítást fejt ki (33–40. fej.). Vanyó L. szerint a „mű legfontosabb része talán épp ez az utolsó nyolc fejezet.”<sup>751</sup> Most ezek közül a keresztségre vonatkozókat vesszük szemügyre.

Az első szembetűnő tény a szentségtannal foglalkozó utolsó nyolc fejezetben az, hogy Gergely csupán két szentséggel, a keresztséggel és az eucharisziával foglalkozik – nyilvánvalóan azért, mert a katekézis feladata abban állt, hogy a hit iránt érdeklődőket a legfontosabb ismeretek átadásával Krisztushoz vezesse.<sup>752</sup> Ám a két szentség közül is szembetűnő túlsúlyt kap a keresztség. A 33–36. fejezet az újjászületés fürdőjével foglalkozik, majd az eucharisztia szentségének szentelt 37. fejezet következik, végül az utolsó három témája Gergely meghatározása szerint a hit. Hit alatt azonban a szerző az ember keresztségre adott válaszát érti, s így az utolsó három fejezet újra a keresztség kérdésére irányul, még ha más megközelítésből is. Itt a kézikönyv szerzője már nem annyira dogmatikai, hanem inkább morális oldalról tárgyalja a kérdést, arra buzdítva az olvasókat, hogy a hitben adott válaszukkal minél tökéletesebben bontakoztassák ki a keresztségben kapott kegyelmet.<sup>753</sup>

Először tehát lássuk a kifejezetten a keresztségnek szentelt 33–36. fejezet tanítását. A beszéd ezen része a következő egységekre tagozódik:

- A) A keresztség szentségében működő isteni erő bizonyítása (33–34. fej.)
- B) A keresztség lényege: Krisztus halálának utánzása (35. fej.)
- C) Buzdítás a keresztségre (36. fej.)

<sup>751</sup> VANYÓ L., *Bevezetés Nüsszai Gergely műveihez* in *A kappadókiai atyák* (ÓI 6)(szerk. uő), 491.

<sup>752</sup> A latin egyházban a bérmlás szentségének önálló, a keresztségtől világosan megkülönböztetett felfogása előbb nyomon követhető, mint Keleten. (Szent Ciprián már *utrumque sacramentum*ról beszélt, ahogy az I.1.3 fejezetben láttuk.) Jeruzsálemi Kürillosz mindazonáltal már egy-egy homíliát szentel a keresztségnek, a bérmlásnak és az eucharisziának. Ehhez képest Gergely, úgy tűnik, elmaradásban van.

<sup>753</sup> Ezt a különbségtételt lényeginek tartom. Egyébként könnyen félreértés áldozatai lehetünk, ahogy például A. M. Ritter igazi protestáns vehemenciával utasítja el a Mózes életében olvasottakat (*Die Gnadenlehre* 221).

Első lépésben Gergely észérvekkel bizonyítja a keresztség szentségének hatékonyságát és szükségességét (33–34. fej.).<sup>754</sup> Figyelemre méltó a teológus püspök teljesen következetes, szinte matematikai levezetéseket idéző érvelése. A bizonyítás menete a következő:

1. *Bevezetés*: A probléma meghatározása (33. fejezet, első bekezdés).
2. *Első érv*: Analógia a testi és a lelki születés között (33. fejezet). Módszer: életből vett példa alkalmazása.
3. *Második érv*: Az isteni ígéretek bizonyossága (34. fejezet első fele). Módszer: logikai érvelés (a dialektika módszere).
4. *Az első és második érv összekapcsolása* (34. fejezet első fele). Módszer: *a fortiori* bizonyítás.

A *bevezető részben* Gergely művészi módon kidolgozott körmondatban határozza meg célkitűzését:

Miután tőlünk mintegy azt hallják, hogy,  
 mivel a halandó életre támad,  
 az első, halandó életre vezető születésből következőleg  
 ki kellett találni egy másik születést,  
 mely nem a romlásból ered, és nem is romlásban végződik,  
 hanem a szülöttet halhatatlan életre vezeti  
 azért hogy  
 miképpen a halandó születésből szükségképpen  
 halandó szülött származik,  
 ugyanígy abból <a születésből>, mely nem lát romlást,  
 olyan szülött eredjen,  
 mely erősebb, mint a halálból <származó> romlás,  
 miután tehát ezt és efféléket hallanak,  
 és előtte megtanulják ennek a módját,  
 hogy – Istenhez való imádság,  
 – az ég kegyelmének lehívása (χάριτος οὐρανίας ἐπίκλησις),  
 – víz  
 – és hit  
 az, amely által elvégeztetik az újjászületés misztériuma,  
 hitetlenek maradnak, mivel a látható dolgokra tekintenek,  
 mintha a testi módon végbevitt <cselekedetek>  
 nem lennének összhangban a megígérttel.  
 Hogyan válhat – kérdezik – a beavatottak számára  
 az imádság és az isteni erőnek a vízre való lehívása  
 (δυνάμεως θείας ἐπίκλησις ἐπὶ τοῦ ὕδατος γινομένη)  
 az élet szerzőjévé?<sup>755</sup>

Ebben a hosszú bevezetőben Nüssza püspöke a már előzőleg tárgyalt feltámadás kérdéséhez kapcsolódik és fölvezet a tételét, amelyet a továbbiakban szándékozik kifejteni:

754 Már Tertullianus-nál is megtaláljuk a „szentségi hatékonyság apológiáját”. Az ő esetében azonban – véleményem szerint – nem beszélhetünk igazi bizonyításról, mert leginkább a *credo quia absurdum* érvére támaszkodik. Ez a motívum Gergelynél is jelen van, de csupán a szigorú, dialektikus módszert használó bizonyítás kíséretéért.

755 *Or. cat.* 33: SC 453,294–296. A szó szerinti fordítás (a tagolással együtt) enyém. Vanyó L. fordítása (ÓI 6,556) több pontatlanságot tartalmaz, ezeket korrigáltam. Figyeljük meg a gondosan fölépített, körmondat formájú szónoki kérdést, amely igazi rétorra vall!

Miért van szükség a keresztségre, és milyen elemekből áll a keresztség? Majd szónoki kérdésben a kételkedők ellenvetéseit is ismerteti, hogy egy következő lépésben több oldalról kimutathassa azok tarthatatlanságát.

A cáfolat első része (33. fej.) egy példán alapul, és azt hivatott bizonyítani, hogy nem ésszerűtlen hinni abban, hogy Isten ereje látszólag alkalmatlan „anyagot” fölhasználva vigye végbe az újjászületés művét. Nüssza püspöke párhuzamba állítja a testi és lelki születést (pontosabban az ember nemzését): Ahogyan az emberi mag alkalmatlannak tűnik arra, hogy emberi lénnyé alakuljon – ám isteni erő hatására (és csakis így) ez mégis lehetséges, ugyanígy a keresztség cselekménye is, bár kívülről tekintve erre alkalmatlannak látszik, az isteni erő működésének nyomán mégis nagy csodát képes végbevinni.<sup>756</sup> Ez a csoda pedig nem más, mint egy nagy átalakulásnak, a föltámadásnak a kezdete.<sup>757</sup> Az érvelés – s ezzel a 34. fejezet – a mondottak összefoglalásával zárul.

Ez az első példa, bár kétségtelenül szemléletes és magával ragadó, mégsem kényszerítő erejű, hiszen csak a szentségi cselekmény ésszerűségét, de nem szükségszerűségét támasztja alá. Ezért Gergely egy logikailag következetesen végigvitt bizonyítást is közöl (34. fej.). Ennek lépései: 1. Az, aki megtestesült, valóban Isten, hiszen ezt csodatettekkel igazolta. (Ezt az előzőekben bizonyította.) 2. Az istenség sajátos tulajdonsága a csalhatatlanság. (Ezt mindenki elfogadja.) 3. Aki csalhatatlan, az megtartja ígéreteit. 4. Jézus, aki Isten, és így csalhatatlan, azt ígérte, hogy jelen lesz azok körében, akik segítségül hívják őt. 5. Márpedig a keresztségnél pontosan ez történik: Az epiklézissel Isten erejét hívják segítségül. Ezzel minden kétséget kizáróan bizonyítást nyert, hogy a keresztségnél hatékony isteni erő tevékenykedik.

A szövegrész nem önmagában lényeges számunkra, hanem főképpen az epikléziszről és isteni jelenlétről szóló tanítása miatt. A 33–34. fejezetben az ἐπίκλησις főnév három, az ἐπικαλέω ige pedig két ízben fordul elő. A legjelentősebb mondat a következő:

Az ígéret úgy szólt (ἐπήγγελται), hogy mindig jelen lesz (ἀεὶ παρέσθαι) az Őt hívók között (τοῖς ἐπικαλουμένοις), a hívők körében lesz (ἐν μέσῳ τῶν πιστευόντων εἶναι), benn marad mindenkiben (ἐν πᾶσι μένειν), és mindenkivel együtt lesz (ἐκάστῳ συνεῖναι).<sup>758</sup>

Az idézet négyszeres ismétléssel mondja ki Krisztus jelenlétét. Utalást találunk a liturgikus cselekményekre (ἐπικαλούμενοι), a hívek közösségére (ἐν μέσῳ τῶν πιστευόντων),

756 Ugyanezt a gondolatot találjuk az *In sanctum pascha* (GNO IX,258; ÓI 18,288–89) homíliában is.

757 Gergely újra és újra hangsúlyozza ezt az átalakulást, ami annak jele, hogy fizikai megváltástant képvisel.

Az erre jellemző kifejezések: μεταποιεῖ, μεταβαίνει, μετασκευάζει.

758 ÓI 6,557–8.

de éppígy az egyes hívekben maradásra (vö. jánosi teológia), akár külön-külön is (vö. a πᾶς és a ἕκαστος közötti különbséget az utolsó két kifejezésben).

A két érvelésmód után Gergely összekapcsolja a két gondolatot, és így újabb szempontokra tudja felhívni a figyelmet (34. fejezet második fele). Ha az isteni erő (θεία δύναμις) jelen van a testi születésnél is, még ha annak lehívása (ἐπίκλησις) hiányzik is, akkor mennyivel inkább (*a fortiori*) hathatós az isteni jelenlét (παρουσία) a kérő ima (εὐχή) támogatása esetén.<sup>759</sup> A kérő ima nem fölösleges akkor sem, ha olyan dolgot kérünk, amelyet Isten maga is szándékozik megadni. Gergely lényegében a szentségekben működő *opus operatum*ról tesz tanúságot, amikor kijelenti: Az isteni kegyelem jelenléte garantált a szentségi cselekményben (πάντως παρεῖναι τὴν χάριν), ugyanakkor ezt a kegyelmet lehet növelni vagy a meglevőt megőrizni. Háromszor ismétli meg Gergely az isteni jelenlét bizonyosságát.<sup>760</sup>

Egy további megjegyzés az *Oratio catechetica* szentségtani részeivel, és azon belül kiváltképpen a 33–34. fejezettel kapcsolatban. Kétségtelen, hogy Gergely elsősorban hitvédelmi célokat követ, nem pedig dogmatikai traktátust akar írni a keresztségről. Azonban az is látszik, hogy Gergely szilárd dogmatikai alapokra épít akkor is, amikor inkább gyakorlati jellegű kérdésekre szándékozik válaszolni. Ezért nem tekinthető csupán funkcionális elemnek, hogya a kappadókiai atya írásában a szentségtan tárgyalása során a megtestesülésre, illetve a megígért isteni jelenlétre hivatkozik. A megtestesült Ige szóba hozása nem csupán a bizonyítás egyik láncszeme, hanem feltételezhető, hogy Gergely tényleges analógiát lát a megtestesülés és a szentségi cselekmények között. Ez a további fejezetekből még nyilvánvalóbban ki fog tűnni. Ugyanez vonatkozik az *opus operatum*ról mondottakra is. Gergely kijelentései bennfoglaltan tartalmazzák ezt a tanítást, miközben Isten garantált jelenlétének a bizonyításában a szerzőt itt sem elméleti, hanem gyakorlati szempont, a hitvédelmi szándék vezeti.

Míg a 33–34. fejezet egyértelműen apologetikus jellegűek volt, addig a 35. kateketikai-müsztagogikus célzatú. Erre a kellő elméleti megalapozás után kerülhetett sor. Gergely a keresztség lényegét Krisztus kereszthalálának és föltámadásának szentségi utánzásában látja.<sup>761</sup> Ez azt jelenti, hogy a keresztség szertartása nem pusztán szimbolikusan, külsődleges

759 Ebben az egymondatos összefoglalásban kiemeltem azokat a kulcskifejezéseket, amelyek újra és újra felbukkannak a szóban forgó két fejezetben. Igei és főnévi alakok egyaránt előfordulnak (pl. πάριμι – παρουσία).

760 πάντως παρεῖναι τὴν χάριν· πάντως συνεῖναι ... τὸν ἐπαγγειλάμενον· διὰ πάντων τὸ παρεῖναι τὸ θεῖον.

761 Ez egy későbbi tendencia a keleti egyházatyáknál. Vö. J. MEYENDORFF, *Östliche liturgische Theologie* 355–6.

jegyekben mutatja meg Krisztus halálát és feltámadását. Az újjászületés fürdője nem csupán lelki föltámadást jelent, nem kizárólag a bűnből a krisztusi életbe való átmenetet valósítja meg. A keresztség reális módon kapcsol a Megváltó kereszthalálába, annak testi és lelki dimenziójában: A szentség vétele már csíraszerűen előkészíti a hívő jövőendő – testi és lelki – feltámadását.

A fejezet bevezető sorai, bár kifejezetten a keresztségre vonatkoznak, általános szentségtani alapvetésnek is tekinthetők:

Mivel megváltásunk jellegzetessége, hogy nem annyira a tanítás elbeszélése által (ἐκ τῆς κατὰ τὴν διδασχὴν ὑπογγήσεως) lett hatékonyá, hanem inkább az emberrel közösséget vállaló Isten cselekedetei révén (δι' αὐτῶν ὧν ἐποίησεν), az ő tette volt életszerző, hogy az általa felvett, és vele átistenített test közvetítésével üdvözítse mindazt, ami ezzel a testtel rokonságban áll, ami ehhez hasonló, olyan módot kellett ezért találni, melyben bizonyos hasonlóság és rokonság (συγγένειά τε καὶ ὁμοιότης) mutatkozik a Tanító és tanítványai által végzett cselekmények között.<sup>762</sup>

Ebből az idézetből egyrészt újra napvilágra kerül Gergely fizikai megváltástana, másrészt a megtestesülés és a szentségi cselekmények már említett analógiája is.<sup>763</sup> E sorokkal Gergely teljesebb választ ad a 33. fejezetben felvetett kérdésre: Miképpen lehet a testileg végbevitt cselekedet (τὸ σωματικῶς ἐνεργούμενον) a megígért újjászületés megvalósítója?<sup>764</sup>

Nüssza püspöke a szentségi cselekményt utánzásnak (μίμησις) mondja,<sup>765</sup> ahogy ezt más egyházatyák kifejezőmódjában is megtaláljuk.<sup>766</sup> Az ókeresztény szemléletet tükrözi, hogy a szentségi cselekményt Gergely nem elszigetelten látja, hanem a *vita christiana* egészében: a szentségi életben megvalósított utánzás Krisztus követésének (utánzásának) szerves része.<sup>767</sup>

A keresztségben Krisztus háromnapi sírban fekvését és föltámadását utánozzuk. A halál a rossz megszűnésének és így a megtisztulásnak az eszköze. Itt egy sajátos kettősséget figyelhetünk meg, amely általában is jellemző a teológus püspök tanítására. Egyfelől a megtisztulásról platóni, illetve új platóni terminusokkal beszél, másrészt ezeket krisztologikus összefüggésbe állítja, lényegesen eltérő jelentést adva a kifejezéseknek. A kappadókiai atya

762 ÓÍ 6,558–559; SC 453,302.

763 Az istenivel való rokonság (συγγένεια), ill. hasonlóság (ὁμοιότης) (új) platóni kifejezések. Bővebben: A. MEREDITH, *Introduction*, in Gregory of Nyssa, *Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies* (szerk. H. R. DROBNER – A. VICIANO), Brill, Boston 2000, 93–109, főleg 99–100.

764 Ezt a kérdést korábban már a gnosztikusok is felvetették, ahogyan erre már Lyoni Irenaeus-szal kapcsolatban utaltam (102. o.).

765 *Or. cat.* 35: ÓÍ 6,560; SC 453,302–308. Vö. *Antirr.*: GNO III/1,227; *Diem lum.*: ÓÍ 18,236.

766 JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ, *Myst.* 2,5: ÓÍ 19,335.

767 „...ugyanilyen igyekezettel kell követnünk Üdvözítőnket mindabban, ami jó, ugyanígy kell nyomába szegődnünk utánozva őt, tettekre váltva mindazt, amit Ő előre megmutatott nekünk.” (ÓÍ 6,559)

rendszerint szentírási idézetekkel is alátámasztja helyenként (új) platóninak tűnő kifejezésmódját.

Magyarázatát Gergely két példával világítja meg. Az első példában a fegyverforgatást tanító mester és tanítványa kapcsolatát adja mintául az olvasók elé, míg a számunkra lényegesebb másodikban az emberi életet labirintushoz hasonlítja. A metaforában szereplő börtön szó önkéntelenül a Platónnál szereplő „lélek börtönét” juttathatja eszünkbe.<sup>768</sup> Azonban Gergely a halál börtönéről beszél, nem pedig a test börtönébe zárt lélekről: A halál itt, legalábbis első megközelítésben negatívumként, legyőzendő ellenségként jelenik meg, nem pedig szabadulásként. Hogyan is lehetne a testtől való szabadulás megváltás, ha a halál a föltámadásra, a test és lélek egységének gyógyult helyreállítására irányul? A keresztség és a halál-feltámadás párhuzamát így fogalmazza meg Nüssza püspöke:

Ahogy Ő, a mennyei ember magára öltötte a halandóságot, s a háromnapos sírban fekvés után ismét életre támadt, ugyanúgy mindenki, aki a testi természet által vele egyesült, ugyanennek néz elébe, amin az élet határát értem, föld helyett víz árad rá, elmerül ebben az elembe, s a háromszori leöntéssel utánozza a harmadnapos feltámadás kegyelmét.<sup>769</sup>

Néhány megjegyzés ehhez a szövegrészhez. A magyarázat krisztológikus jellegű. A háromszori leöntést Nüssza püspöke Jézus háromnapos sírban való tartózkodására vonatkoztatja ezen a helyen.<sup>770</sup> A fejezetben kétszer előforduló χέω (leönteni) ige arra is rámutat, hogy a IV. századi Kappadókiában elterjedt gyakorlat volt a keresztségnek teljes alámerülés nélküli (*submersio* helyett csupán *immersio*) formája.

Ezek után Gergely kifejti a halál pozitív, Istentől rendelt terapeutikus célját új platóni kifejezéseket fölhasználva, de a feltámadás összefüggésébe állítva:

Arról már korábban beszéltünk, hogy az isteni gondviselés rendelkezéséből kíséri a halál az emberi természetet, hogy a test és lélek szétválása által kiszűrődjön a rossz, s a feltámadás révén ismét egészségesen, szenvedélyektől mentesen, sértetlenül és minden hozzávegyült gonosszágtól megtisztulva keljen újból életre (ἀναστοιχειωθῆναι) az ember. *Üdvösségünk szerzőjének esetében azonban a halálra vonatkozó rendelkezés teljessé vált, mivel sajátos célja maradéktalanul beteljesült.*<sup>771</sup>

A rossz kiolvasztása, kiégetése az emberi természetből egyaránt része a bibliai és a platóni hagyománynak.<sup>772</sup> A kappadókiai atya nem egyszerű tisztulásról beszél, hanem radikális átalakulásról, amely a halál és a feltámadás által megvalósul, és erre az ezt kifejező

<sup>768</sup> *Phaid.* 62b.82e.

<sup>769</sup> ÓÍ 6,560.

<sup>770</sup> Ez talán jeruzsálemi hatásnak tudható be (vö. JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ, *myst.* 2,4: ÓÍ 19,334). A szentháromságos értelmezést a hit (és keresztség) témájának szentelt 39. fejezetben adja meg, mert a Szentháromságról szóló tanítás Gergelynél a hitvallás témájához kötődik.

<sup>771</sup> Uo. A dőlt betűvel szereplő rész saját fordításom, mivel Vanyó L.-é nem adja vissza a Krisztusnak tulajdonított sajátos szerepet.

<sup>772</sup> Bölcs 3,6; 1 Pt 1,7; 4,12; PLÓTINOSZ, *Enn.*, I,6,5.

szokatlan, de Órigenésznél is előforduló ἀναστοιχειώω igét használja.<sup>773</sup> Itt is kidomborodik Krisztus központi szerepe: ő adja meg a mintát a halál Istentől rendelt céljának beteljesüléséhez. Nüssza püspöke Róm 6,10-re hivatkozik: Krisztus a „[h]alálával ugyanis egyszer s mindenkorra meghalt a bűnnek, életével azonban Istennek él.”<sup>774</sup> A mi esetünkben is ennek kellene történnie. A IV. században élő Gergely azonban már kellően realista ahhoz, hogy világosan lássa: A Krisztushoz megtérő ember a beavatás szentségének vétele után újra bűnbe fog esni, és pszichológiai értelemben sem képes teljesen szabaddá válni a bűnös szenvedélyektől.

Ezért a keresztség ugyan Krisztus halálának az utánzása, mégis, ez a szentség – itteni földi életünkben – sohasem valósítja meg maradéktalanul a halál Istentől elrendelt célját: a bűn (és következményeinek) tökéletes és végérvényes megsemmisítését. Ez a cél a „képi halállal” (keresztség) még nem, hanem csak tényleges halálunk után tud majd megvalósulni:

- (1) Mivel a Vezér követőinek természete nem engedi meg minden szempontból a tökéletes utánzást, csak annyit vállalhatnak, amennyire képesek, a többi a hátralevő időre marad. Miben utánozzák tehát?
- (2a) A vízben való meghalás képe (ἐν τῇ τῆς νεκρώσεως εἰκόνι τῇ γενομένη διὰ τοῦ ὕδατος) megsemmisíti (τὸν ἀφανισμὸν ἐμποιῆσαι) a (természetükhöz) vegyült rosszat,
- (2b) de nem tökéletesen és teljesen (οὐ μὴν τελείως),  
csak megszakítja a bűn láncolatát (τινα διακοπὴν τῆς τοῦ κακοῦ συνεχείας),
- (2c) ha két dolog összefog (συνδραμόντων δύο)  
a gonoszság megsemmisítésére (πρὸς τὴν τῆς κακίας ἀναίρεσιν):  
– a bűnös bánata (τοῦ πλημμελήσαντος μεταμελείας)  
– és a halál utánzása (τῆς τοῦ θανάτου μιμήσεως).
- (3a) Ezek (δι’ ὧν) valamiképpen (πῶς) kioldják az embert a gonoszság kötelékéből,
- (3b) – a bűnbánatban (τῇ μεταμελείᾳ μὲν) megutálja (μῖσός) az a rosszat és elidegenedik (ἀλλοτριώσιν) a bűntől,
- (3c) – a halállal (τῷ δὲ θανάτῳ) pedig megvalósítja a rossz megsemmisítését (τοῦ κακοῦ τὸν ἀφανισμὸν ἐργαζόμενος).<sup>775</sup>

A keresztség mindazonáltal tökéletlenül ugyan, de már a jelen életben megvalósítja a gonoszság (bűn) megsemmisítését.<sup>776</sup> Nüssza püspöke precízen fogalmaz, de sorai figyelmes olvasást kívánnak. Gergely ugyanis a keresztség szentségének vételénél két momentumot különböztet meg, és egyúttal köt is össze (2c). Az első maga a keresztség cselekménye, amelyet a kappadókiai atya következetesen „halál”-nak nevez a szövegrészben.<sup>777</sup> A másik

<sup>773</sup> *De princ.* 3,1,13.

<sup>774</sup> VANYÓ L. tévesen a Róm 8,4 szentírási helyet adta meg (ÓÍ 6,560).

<sup>775</sup> ÓÍ 6,560. A fordításban a „képletes halál”-t a „halál utánzása”-ra javítottam a pontosság kedvéért. A szöveget zárójelbe tett számokkal tagoltam. Hasonló gondolatokat találhatunk még a következő írónál is: ÓRIGENÉSZ, *Comm. in Rom.* 5,9; PG 14,1044A; JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ, *Myst.* 2,5; ÓÍ 19,335.

<sup>776</sup> A tökéletlenség annyit jelent, hogy a bűntől való szabadulás a keresztség után még nem végérvényes, és a bűnös hajlamaink is megmaradnak.

<sup>777</sup> Gergely stilisztikai okokból kerüli a szóismétlést, így rendre a „vízben való meghalás képe”, „halál utánzása”, „halál” kifejezéseket használja.

dolog a „bűnbánat”, vagyis a megtérő személyes elköteleződése. Pontosabb teológiai kifejezéseket használva azt mondhatnánk, hogy előbbi az *opus operatum*ot, utóbbi az *opus operantis*-t jelöli.

Első ránézésre úgy tűnhetne, mintha Gergely ezt a két szükségletet egyenértékűnek tekintené. Hiszen a teológus püspök a két dolog „összefogásáról” beszél (2c), és a „gonoszság kötelékéből való kioldódást” is ennek a kettőnek tulajdonítja (3a). Ha azonban a mondat szerkesztést gondosan szemügyre vesszük, a következőket találjuk:

1. A (3a–3c) mondat megismétli és pontosítja a (2a–2c) kijelentéseit.
2. A (2a) szerint a rossz megsemmisítését a *keresztség szentsége* végzi el. A szentséget vevő méltatlansága ugyanakkor akadályt gördíthet a szentségi kegyelem útjába. Ennek kifejezésére Gergely feltételes mellékmondatot használ (2c).  
A (2a–2c) tehát az *opus operatum*nak tulajdonítja a megtisztulást, az *opus operantis* (a hívő tökéletesebb vagy kevésbé tökéletes bánata) csupán korlátozni tudja a kegyelem kibontakozását. (A „ha” kötőszó helyett ez is állhatna: „amilyen mértékben”). Abból, hogy a főmondat alanyát a keresztség szertartása jelenti, világosan kiderül, hogy a kegyelem és az emberi erőfeszítés szerepe nem szimmetrikus, noha a (2c) önmagában nézve ezt sugallná.
3. A (3a–3c) mondat még egyértelműbben fogalmaz. A (3a) önmagában nézve – a (2c)-hez hasonlóan – az emberi és az isteni működés egyenrangúságát sugallná.  
A (3b) és (3c) azonban pontosan megjelöli az egyik és a másik sajátos szerepét.
4. A (3b) szerint a kereszttelkedő bánata (μεταμέλεια) pszichológiai értelemben járul hozzá a tisztuláshoz: a rossz iránti utálatot és a bűntől való elidegenedést vált ki.
5. A (3c) megismétli azt, amit Gergely már a (2a)-ban mondott: a rossz megsemmisítését a keresztség végzi el,<sup>778</sup> ezt a bűnös bánata önmagában nem tudná előidézni.

Az olykor szemipelagiánizmussal vádolt egyházatya szavainak világosságát figyelemre méltónak tartom. Ez annál inkább meglepő, minthogy a püspök korában még hiányoztak a későbbi precíz szentség- és kegyelemtani szakkifejezések. Kétségtelen, hogy Gergely szavaiban – mint ahogyan ez általában a keleti atyákra jellemző – erőteljesen érvényesül a szünergista tendencia, ezt azonban kiegyensúlyozza a kegyelem elsőbbsége és magasabb rendűsége. Az erkölcsi és lelkipásztori szempontok miatt pedig teljességgel indokolt volt a

<sup>778</sup> Gergely itt újra a (2a)-ban már szereplő ἀφανισμός-t használja.



megtérő elköteleződésének, vagyis a szentségi működés szubjektív oldalának a hangsúlyozása. Ezzel együtt Gergely nagyon világosan megkülönbözteti azt, hogy a keresztség szentségének vételénél mi az emberi (*ex parte hominis*) és az isteni (*ex parte Dei*) cselekvésnek a szerepe és hatása.

Ezek után a kappadókiai atya a keresztség szükségességéről szól. Nüssza püspöke nem úgy fogalmaz, hogy az üdvösség elnyeréséhez szükséges a szentség, hanem a föltámadáshoz.<sup>779</sup> Azonban rögtön hozzáteszi, hogy a föltámadás alatt nem az ember testi valóságában végbement folyamatot érti, hanem az „isteni és boldog, minden szomorúságtól mentes” helyreállítást. Az Órigenésztől átvett apokatasztázis-tan értelmében Gergely a (víz)keresztségnek nem abszolút nélkülözhetetlenségét tanítja, hanem azt, hogy nélküle a halál után csak a vízkeresztségnél sokkal fájdalmasabb és elhúzódóbb módon, tűz által lehet megtisztulni.<sup>780</sup>

A keresztségről szóló tanítást végül a 36. fejezetben rövid összefoglalás és buzdítás követi. Ebben Gergely a retorikából ismert toposzt, a *facilitas*-t hívja segítségül, amikor a keresztség föl vételének könnyű mivoltát bizonyítja. A *De iis qui baptismum differunt* megírásának szempontjai játszhattak itt szerepet: A szentség vételére ismételten buzdítani kellett, mivel sokan életük végéig katekumenek maradtak.

A 37. fejezet, ahogyan már említettem, az eucharisztia szentségéről szól (ezt az Oltáriszentség tárgyalásánál elemezzük), majd pedig a 38–40. fejezet témájául Gergely a „hitről szóló tanítást” (ὁ κατὰ τὴν πίστιν λόγος) jelöli meg, ami alatt azonban, ahogyan láttuk, a keresztség föl vételéhez szükséges hitvallást, illetve az ember hitben adott válaszát érti. A 38. fejezet rövid bevezető ehhez a témához. Gergely maga nevezi meg az utolsó két fejezet tartalmát:

Úgy gondoljuk, a jelen munkában elég annyit mondani a hitről, amennyit az evangélium szavai is tartalmaznak, s hogy a lelki újjászületés után a született tudja, *ki által született újjá* (παρὰ τίνοος γεννᾶται), és *milyen életet kapott* (ποῖον γίνεταί ζῶον).<sup>781</sup>

Valóban, a 39. fejezet témája a Szentháromság általi újjászületés („ki által”), a 40.-é pedig a keresztség gyümölcsei, illetve a megkereszteltekhez méltó élet ismertetése („milyen életet”). Úgy is fogalmazhatunk, hogy a 39. fejezet témája az ortodoxia (a Szentháromságról való helyes hitvallás), a 40.-é pedig az ortopraxis (a hitnek megfelelő élet).

779 Az üdvösséget persze a feltámadáskor nyerjük el a maga teljességében.

780 Ezt a véleményt Gergely azzal igyekszik valamelyest ellenpontoszni, hogy hangsúlyozza: „nagy különbség lesz a már megtisztultak és a még tisztulásra szorulóknak között.”

781 ÓI 6,566. A kiemelés enyém.

A 39. fejezet tehát azt vizsgálja, hogy *ki által született újjá* a megkeresztelt. Az eddigi fejezetekben uralkodó krisztológikus megközelítés helyett Gergely itt a keresztséget a Szentháromság általi újjászületésnek mutatja be. Az író tudatában van ennek a váltásnak, és még mielőtt valaki a kérdést fölvetné, a Szentírásból vett idézetekkel bizonyítja, hogy a keresztségben való újjászületés a Szentháromság mindhárom személyének egyaránt műve.

Gergely ebben a részben nyilvánvalóan a Szentháromság titkának ortodox megvallására akarja rávezetni a hit iránt érdeklődőket, elsősorban az ariánus eretnecség ellenében. Gondolatmenete végső soron a Szent Atanáz-i érvelésmódra emlékeztet: Az, hogy mit remélhetünk a keresztségtől attól függ, hogy kinek a nevében keresztelkedünk meg. Egy teremtmény által végbevitt keresztség nem hozhatna üdvösséget.

A gondolatmenet első lépésében Nüssza püspöke elmagyarázza, hogy a lelki újjászületés esetén a szülő megválasztása a mi hatalmunkban áll. Ennek az ismételten visszatérő gondolatnak bizonyos elemei már korábbi egyházatyáknál is fellelhetők.<sup>782</sup> Szerepe itt abban áll, hogy megmutassa: A szülő választásától függ a remélt üdvösség minősége. Ha a szülő, a szentháromságos Isten, akár csak részben is, a teremtményi szférába tartozik, akkor az újjászületés is megmarad a teremtményi világban. Így elérkezünk a kulcsmondathoz:

Vagy teremtetlen természetűnek hiszi a Szentháromságot, és a lelki újjászületés által így teszi meg az ember saját élete szerzőjének, vagy ha úgy gondolja, hogy a Fiút és a Szentlelket a jó, igazi és legfőbb Isten – az Atyát értem rajta – természetén kívülinek kell tartani, s ha újjászületésekor hitvallása nem is foglalja magában ezeket a személyeket, ne felejtse el, hogy a hiányos és jótevőre szoruló természet örökébe fogadtatta magát, azaz önmagához hasonlóhoz jutott el, mivel hite elpártolt a mindent felülmúló természettől.<sup>783</sup>

A Fiú kizárása az Atya isteni természetéből nyilvánvalóan az ariánus, míg a Szentléleké a pneumatomakhus eretnecség ismertetőjegye. Ahogy az egész hitről szóló részre, úgy a 39. fejezetre is jellemző az üdvösségtani és szubjektív megközelítés. Gergely, úgy tűnik, nem azt a kérdést vizsgálja, hogy önmagában érvényes-e a Szentháromságot tagadók vagy helytelenül megvallók keresztsége.<sup>784</sup> Inkább arra akarja rádöbenteni olvasóit, hogy a szentháromságtani

782 *Vita Moys.* II,1–5: ÓÍ 6,665–666. Juszinosz a szabad döntést (προαίρεσις) hangsúlyozza a második (lelki) születéssel kapcsolatban (*I. Apol.* 61: ÓÍ 8,113). Kelemen a gnosztikusokkal szemben aláhúzza, hogy a hitnek választásból (προαίρεσις) kell fakadnia (*Strom.* II,3,11). Órigenész szerint keresztségünk előtt az ördög volt az atyánk, megtérésünk után pedig Isten, ami azonban megkívánja, hogy folytonosan (újjá)szülessünk Istentől a jó cselekedetek által, és így gyermekei legyünk. (*In Jer. hom* 9: PG 13,356A–357A). A keresztségi liturgia maga is úgy mutatja be keresztséget, mint uralomváltást: a keresztelkedő kikerül a Sátán hatalmából (exorcizmusok, *apotaxis*), és Krisztus uralma alá kerül (*syntaxis*, hitvallás).

783 ÓÍ 6,568.

784 A helyes forma szerint kiszolgáltatott keresztség érvényessége nem függ a kiszolgáltató hitétől, amennyiben az egyház szándéka szerint cselekszik (DS 1767). Ha azonban maga a forma is heterodox, úgy a keresztség is nyilvánvalóan érvénytelen lesz. Előfordulhatott ugyanakkor, hogy arianus vagy pneumatomakhus eretnekek formailag helyesen szolgáltatották ki a keresztséget, miközben a Szentháromságról való felfogásuk téves volt. Viszont „K-en inkább a Szentháromságba vetett hitet vették alapul, nem a keresztségi formulát,

eretnekségek követői – ha komolyan veszik saját hitvallásukat – nem számíthatnak üdvösségre.<sup>785</sup> A szubjektív nézőpont munkamódszere még nyilvánvalóbb Gergely azon kijelentéséből, miszerint „a szülött attól függően lesz erős, hogy szívében milyen szándékkal veszi fel a keresztséget.”<sup>786</sup>

A 40. fejezet azzal foglalkozik, hogy *milyen életre születünk újjá* a keresztség által. Ebből a megfogalmazásmódból kiderül, hogy Gergely – minden moralizáló hajlama ellenére – nem külső erkölcsi követelményekről, hanem a keresztségben kapott ajándékok kibontakoztatásáról beszél. A szent püspök azt hangsúlyozza, hogy a „keresztség kegyelmének” látható változást kell kiváltani a megkeresztelt ember életében, és nem vonakodik kijelenteni:

Ha a fürdő csak a testet érinti, a lélek azonban nem tisztul meg a szennyes szenvedélyektől, hanem a beavatás után is a beavatatlanok életmódja marad meg bár merészség ezt kijelenteni, de nem ijedek meg, hanem kimondom – , az ilyeneken a víz csak víz, de nem mutatkozik meg (ἐπιφανείσῃς) a Szentlélek adománya bennük.<sup>787</sup>

Ezt a kijelentést is csak a szöveg kontextusában lehet helyesen értelmezni. Gergely már a 33–36. fejezetben részletesen kifejtette a keresztségről szóló dogmatikai tanítást. Ebben ahogyan láttuk, hangsúlyt kapott az isteni jelenlétnek a Jézus ígéretein, illetve az epiklézisen nyugvó bizonyossága. Ez a szentségtan objektív oldala. A 38–40. fejezet témája viszont a hit, vagyis az ember válasza a szentségek által kapott kegyelmekre. Ilyen összefüggésben mondja Gergely, hogy az „ilyennek a víz csak víz”, illetve hogy őket „meg sem érintette a misztérium vize”. Ez a szentségben részesülő magatartására vonatkozik, és nem áll ellentétben – *quantum ex parte Dei* – a garantált jelenléttel, ahogy ez már az előbbieken bizonyítást nyert. Figyelemre méltó ugyanis már maga az a tény is, hogy Gergely egyazon művön belül két külön helyen foglalkozik a kétféle megközelítéssel. Azonkívül az ilyen kényes kijelentések megtételekor a püspök szemmel láthatóan érzékeli a nehézséget, és valamilyen közbevetéssel

---

ezért pl. 692: a II. trallei zsin. azoknak a keresztségét ismételtette meg, akiknek hamis fölfogásuk volt a háromszemélyű Istenről.” (GÁL F., art. *eretnek-keresztség*, in MKL, vol. III, 237.)

785 A kérdéssel Gergely az *Epist.* 5-ben részletesebben foglalkozik.

786 ÓÍ 6,567. Meg kell jegyezni, hogy itt inkább „logikai szubjektivizmusról” van szó. Gergely nem azt mondja ugyanis, hogy a hit tartalmától függően különböző mértékű kegyelmet nyernek el (*objective*) a hívők. Hanem azt, hogy ha az eretnekek következetesen tartják nézetüket, akkor nem számíthatnak nagy jótéteményekre, hiszen a teremtményi világból várják az üdvösséget. Ezért kiindulópontjuk logikailag tarthatatlan.

787 ÓÍ 6,569. Hasonló gondolatot találunk *Vit. Moys.*-ban is: „ha valaki ezeknek a [bálványoknak, ill. szenvedélyeknek] szolgál, noha átment a vízen, véleményem szerint mégsem érintette a misztérium vize, amelynek feladata a bűn zsarnokainak elpusztítása.” (II,127–129: ÓÍ 6,691–692) A csupán külsőleges, nem gyümölcsöző szentségfelvétel veszélyére más atyák, így például Jeruzsálemi Kürillosz (*Procat.* 2: ÓÍ 19,22) és Órigenész (vö. a 49. oldalon mondottakat) is figyelmeztettek.

relativizálja nézetét.<sup>788</sup> A 40. fejezetben szereplő buzdítás végül az életmódnak megfelelő viszonzás kilátásba helyezésével zárul. Ennek kapcsán Gergely újra érinti a túlvilági büntetés kérdését.<sup>789</sup>

### 5.1.2 *In diem luminum*

A keresztség ünnepélyes fölvetelének a húsvéton kívül szokásos alkalma volt Keleten a vízkereszt (epifánia), illetve a karácsony (teofánia) ünnepe is. Ez beszéd 383. január 6-án hangozhatott el.<sup>790</sup> A műfaji sajátosságokból és az ünnep mondanivalójából adódóan mások a hangsúlyok, mint az *Oratio catechetica magna*-ban. Míg a katekétáknak szóló mű a keresztséget halálnak, illetve a feltámadás kezdetének mutatja be, addig a vízkereszt beszéd inkább a megtisztulást hangsúlyozza. Nyelvezete egyszerűbb, sok példát alkalmaz és tömördek bibliai képet használ az Ó- és Újszövetségből, de az előbeszédi forma miatt gondolatmenete nem annyira egyenes, mint a logikailag teljesen következetes *Kateketikus beszéd*. Bár a dogmatikai tanítást általában összefoglalóbb módon adja, mégis találunk benne igen jelentős, másutt elő nem forduló gondolatokat is. További értéke, hogy számos utalást tartalmaz a keresztség liturgiájára is. A különbségek mellett messzemenő egyezéseket is találunk az *Kateketikus beszéd*del. Számos téma pontosan egyazon sorrendben kerül sorra a tárgyalásban, olyannyira, hogy ennek kapcsán fölmerül a két mű egymáshoz való viszonyának, időbeli sorrendjének kérdése is.<sup>791</sup>

A beszéd szónoki képpel való megnyitása után Gergely törekvése először is arra irányul, hogy a keresztséget kívánatossá tegye hallgatói számára, bemutatva annak gazdag gyümölcseit:

Ezért gyűltetek össze, ti, a beavatott (ὁ μύστης λαὸς) nép, akik a mai nap javait (τῶν ἀγαθῶν τῆς ἡμέρας) már megtapasztaltátok, [hogy] jószágos atyákként (πατέρες χρηστοί) vezessétek el (ἐπάγεσθε), és közelítsétek útmutatásokkal a vallásosság teljes felfogására azokat is, akik még beavatatlanok (ἀμυήτους). Én egyik és másik örömben is osztozom a beavatottakkal (τοῖς μὲν τελεσθεῖσιν) azért, mert oly nagy ajándékkal (μεγάλῃν δωρεᾷν)

788 A Mózes életében a „[legalábbis az én] véleményem szerint” (κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον), az *Oratio catechetica*-ban a „bár merészség ezt kijelenteni” (κἂν τολμηρὸν εἰπεῖν ἢ) szavakkal.

789 Érdekes, hogy Gergely itt elmondott szavai azt sugallják, hogy a büntetés lehet örök is, hiszen kijelenti: „A közönséges tűz kialszik, a tudomány oltószereket talál ki elfojtására, az a másik azonban olthatatlan. Nagy különbség van az oltható és olthatatlan tűz között. Férgéről hallasz ... Hozzáteszi a próféta: » nem pusztulnak el «”. Az ellentmondásról bővebben: R. WINLING, SC 453,339, 1. jegyzet.

790 A beszéd elhangzásának idejét a kutatók különbözőképpen állapítják meg. J. Daniélou és E. MOUTSOULAS (art. *In diem luminum* in L. F. MATEO-SECO, *Gregorio di Nissa*, 334) 383. január 6-ra datálják a homíliát, Vanyó L. 386. jan. 1-jére (ÓI 18,230).

791 A *Vízkereszt beszéd*hez hasonlóan vitatott az *Oratio catechetica* keletkezési ideje is. J. Daniélou és G. MAY (*Die Chronologie* 61) még a késői (381 utáni) dátum mellett érvelt, P. Maraval viszont komolyan tekintetbe veendő szempontként hivatkozik a korai, 381 előtti keletkezés mellett.

lettek gazdagabbak, a beavatatlanokkal (ἀμύητοις) azért, mert szép kilátással remélhetik adósságaik elengedését (ἄφεσιν εὐθυνῶν), kötelékeik feloldását (λύσιν δεσμῶν), a meghitt viszonyt Istennel (οἰκείωσιν πρὸς θεόν), a szabad szólás jogát (παρρησίαν ἐλευθέριον), a szolgálai alávalóság helyett (ἀντὶ δουλικῆς ταπεινότητος) az angyalokéval azonos méltóságot (ἰσοτιμία ... πρὸς ἀγγέλους). Ezek és az ezekkel járó dolgok felől a fürdő kegyelme (τοῦ λουτροῦ χάρις) kezeskedik, és meg is adja (ἐγγυᾶται καὶ δίδωσιν).<sup>792</sup>

A jelenlevőket a püspök két csoportra, a beavatottakra és beavatatlanokra osztja, kiemelve az előbbieket felelősségét az utóbbiakért.<sup>793</sup> Halmozott módon sorolja fel a keresztség ajándékait. Míg más helyen a „kötelékek föloldása” a bűnbocsánat szentségére vonatkozik, itt egyenértékű az „adósságok elengedésével”, vagyis a keresztséggel.<sup>794</sup> Ugyancsak rokon gondolatot fejez ki a következő három kifejezés is. A παρρησία (szabad szólás, nyíltság) ugyanis nem csupán a szabad ember szólási szabadságát jelenti, hanem teológiai fogalomként a tiszta lelkiismeret benső szabadságát (ἐλευθερία) is.<sup>795</sup> Így tartalmuk megfelel az „Istennel való meghitt viszony” meghatározásnak.<sup>796</sup> Az angyalokkal azonos méltóság (Lk 20,36 alapján) a mennyei élet jellegzetessége, melyet Gergely az ember eredeti állapotára és a szűzi életformára is vonatkoztat.<sup>797</sup> Ez az előbbieknél még egyértelműbben megmutatja, hogy a keresztség az emberi természet teljes újjáalkotását viszi végbe. Erre az állapotra teljes egészében csak halálunk után fogunk eljutni.<sup>798</sup> Mindezek a magasztos ajándékok a szentség kegyelmi hatásai, nem pedig a keresztségre készülők erőfeszítésének eredményei.

A bevezető gondolatok után Gergely érzékeli, hogy gondolatai kissé elkalandoztak, és eredeti célkitűzését, a keresztségről szóló tanítást immár az ünnep titka alapján kell kifejtienie.

792 GNO IX,222–223; ÓI 18,231–232. A magyar fordításban szereplő nyomdahibákat javítottam.

793 A *De iis qui baptismum differunt* beszédben (PG 46,417A; ÓI 6,766) valamint *Létoioszhoz írt kánoni levélben* (kán. 1b) szintén két rendet (τάγματα) szólít meg: a katekumeneket és a bűnbánókat.

794 Vö. *Bapt.* uo.

795 A παρρησία szó Gergelynél kulcskifejezés, az ἐλευθερία-val együtt (a két szó itt is együtt szerepel) szemben áll a bűn által okozott szégyennel (αἰσχύνῃ). Vö. L. F. MATEO-SECO, art. *Aischynê* in *Gregorio di Nissa* 49.

796 Ugyanez a kifejezés a *Virg.* 2,3-ban (SC 119,270; ÓI 18,342) a szüzesség javaként szerepel. *Eun.* III, t.6 (GNO II,77) a teremtett lélek életét (szemben a testi étellel) nevezi hasonlóképpen (ἢ πρὸς τὸ θεῖον οἰκείωσις) egy filozófiai fejtegetésben.

797 *Op. hom.* 17 [Nüsszai Szent Gergely, *Az ember teremtéséről* (ford. Vanyó L.), in *Az isteni és emberi természetről* (szerk. Háy J.), vol. I., Atlantisz, Budapest 1994, 215; PG 44,188D]; *Virg.* 14,4 (SC 119,442, ÓI 18,384). Vö. még *Antirr.*, GNO III/1,212; ÓI 18,188; *Cant. hom.* I (GNO VI,30; FC 16/1,138); *Makr.*: ÓI 18,505; *Inst.* 6,8; ÓI 18,434. azonkívül Vanyó L., ÓI 18,340, lábj. 260. is. Szem előtt kell tartanunk azt is, hogy Gergely kortársai közül sokak számára a felnőtt keresztség fölvétele egyben a szerzetesi életforma vállalását is jelentette, ahogy ez például bátyjának, Baszileiosznak az esetében is történt. Az ő esetükben a keresztyén élet, az aszketikus életforma (szerzetesség) és az „angyali élet” a gyakorlatban is tökéletesen egybeestek egymással. A *vita angelica* patrisztikus eszményéről l. még VANYÓ, L., *Legyetek tökéletesek. Tanulmányok a keresztyén aszkézis történetéhez, a szerzetesség kialakulásáig*, Szent István Társulat, Budapest é.n, 174–180.

798 Ez megfelel a bevezető gondolatnak: „visszavezetik eredeti szépségéhez.” Ha tekintetbe vesszük, hogy a használt kifejezések a feltámadott élet felé irányulnak, érthetővé válik, hogy miért szól Gergely a lélek mellett a test megtisztításáról is. A „lélek eredeti szépségéhez való visszavezetés” egyébként központi gondolata Gergely üdvösségtanának. A fogalmazásmód hasonlít Plótinosz nyelvezetére (vö. *Enn.* 1,6,5), de itt is igaz, hogy Nüssza püspöke átalakítva, krisztológikus értelmet adva él az átvett filozófiai eszköztárral.

Így rátér a Megtestesülés és Jézus keresztségének misztériumára. A megtestesülés szükségességét a Sátán általi félrevezetésből, és az azt követő bűnbeesésből vezeti le.<sup>799</sup> De nem csupán a keresztség okának indoklásáról van szó. Gergely úgy fogalmaz, hogy Krisztus „ma veszi a keresztséget ... , hogy a bemocskolódottat megtisztítsa, lehozza (ἄνωθεν ἁγάγη) a mennyből a Lelket, a mennybe emelje az embert.”<sup>800</sup> A „ma” a szentség végzésének jelenje, ahogyan a felsorolt hatások is jelzik. A Lélek „lehozatalának” említése ugyancsak utal a keresztségi epiklézisre is. Krisztus tettének és a liturgikus szentségi cselekménynek folyamatosságát így fogalmazza meg Gergely:

Mindannyiunk példája (τύπος) és képmása (χαρακτήρ) lesz, hogy megszentelje minden tettének zsengejét és a hagyomány iránti buzgóságot egyértelműen hagyja hátra szolgálóinak.<sup>801</sup>

Ez a mondat érthetetlen maradna, ha nem vennénk figyelembe azt, amit már az *Oratio catechetica*-ban is láttunk: a keresztség utánzás, Krisztus tetteinek megismétlése, a szerint a példa vagy minta szerint, amelyet Ő hátrahagyott és áthagyományozott szolgálóinak. A keresztségben Jézus bemerítkezését utánozzuk, hogy annak gyümölcsei a mi életünkben is érvényesüljenek. Az átvezető mondat után Gergely rátérhet a keresztségről szóló tanításának kifejtésére. Először mint egy definícióban foglalja össze a szentséggel kapcsolatos tanítását:

A keresztség (βάπτισμα) tehát megtisztulás a bűnöktől (ἁμαρτιῶν κάθαρσις), a tévedésből elkövetett vétkek megbocsátása (ἄφεσις πλημμελημάτων), a megújulás és az újjászületés oka (ἀνακαινισμοῦ καὶ ἀναγεννήσεως αἰτία) ... [A]ki bűnökben és gonosz törekvésekben a rászűtött szegénybéllyel vénült meg, azt a királyi kegyben (χάριτι βασιλικῇ) a gyermeki ártatlanság állapotába (εἰς τὸ τοῦ βρέφους ἀνεύθυνον) juttatjuk vissza. Mert ahogyan az újszülött gyermek mentes a vádaktól és büntetésektől, úgy nincs mivel elszámolnia az újjászületés gyermekének (ὁ τῆς ἀναγεννήσεως παῖς), akinek a királyi kegyelem (βασιλικῇ δωρεᾷ) elengedte a rovására írottakat.<sup>802</sup>

Gergely itt a keresztséget tisztulásként és bűnbocsánatként mutatja be. A gyermeki ártatlanságról szólva úgy tűnhet, mintha a teológus tagadná az eredeti bűnt. Célja azonban az is lehetett, hogy a születés képét minél teljesebben kibontsa, és ebbe beleérti az ártatlanságot mint a személyes bűnöktől való mentességet is.<sup>803</sup>

799 Figyeljük meg a párhuzamot: a Sátán a kígyóba bújik, az Ige viszont a teljes embert (test és lélek) veszi fel.

800 Ebben a szövegrészben is van néhány pontosítási javaslatom a fordításhoz (dőlt betűvel jelzem): „Néhány nappal ezelőtt tehát megszületett Krisztus, a minden érzékelhető és szellemi lényt megelőző szülött, ma veszi a keresztséget Jánostól, hogy a bemocskolódottat megtisztítsa, *lehozza a mennyből a Lelket*, hogy a mennybe emelje az embert, hogy az elbukottat talpra állítsa, és elgáncsolóját *megszégyenítsen*. És ne csodálkozz, hogy *annyira* fontos volt Istennek a mi ügyünk, *hogy* maga vigye végbe az ember üdvözítését: Az Ártó igyekezete *ugyanis* rászédett minket, a Teremtő gondoskodása *viszont* megmentett bennünket!” (Vö. ÓI 18,232.)

801 GNO IX,223–224; vö. ÓI 18,232. Az önálló gondolat miatt új mondatot kezdtem, és a „lesz” (γίνεται) szó is az én betoldásom.

802 GNO IX,224; ÓI 18,232–233.

803 Vízkereszt ünnepére tekintettel esetleg az is lehetséges, hogy az újszülött és teljesen ártatlan Gyermek maga Krisztus. Így párhuzam adódna a megszületett Gyermek és a keresztségben újjászületett fogadott gyermekek között. Az eredeti bűnnel kapcsolatban l. a III.2.4.5 pontban mondottakat (270. oldal).

Az idézet folytatásaként a szentségi struktúra magyarázata (látható és láthatatlan elem kettőssége) következik az epikléziszről szóló tanítással:

Ezt a jótéteményt (εὐεργεσίαν) azonban nem a víz adja meg ajándékként (χαρίζεται) (legyen bár a teremtésben a legfenségesebb elem), hanem Isten kegyelme (θεοῦ πρόσταγμα) és a Lélek leszállása (ἡ τοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησις), amely titokzatosan (μυστικῶς) érkezik a mi megszabadításunkra (ἐλευθερίαν). A víz a tisztulás megmutatására (πρὸς ἔνδειξιν τῆς καθάρσεως) szolgál. Mivel a szennytől és mocsoktól megalázott testet is vízzel lemosva tesszük ragyogó tisztává, ezért a szentségi cselekménynél (μυστικῆς πράξεως) is ezt használjuk az érzékelhető ténykedésnél a testetlen ragyogás kifejezésére. Miért ezt a kettőt, és miért nem csak egyedül a Lelket nevezte meg, mint önmagában is elégségest a keresztség teljességéhez? (πρὸς τὴν συμπλήρωσιν τοῦ βαπτίσματος) Mert mint azt jól tudjuk, az ember összetett, nem egyszerű, és ezért a kettőshöz és az összetetthez a megfelelő és hasonló gyógyszer (τὰ συγγενῇ καὶ ὁμοία φάρμακα) alkalmas a kezelésnél, a látható testnek az érzékelhető víz, a láthatatlan léleknek a hittel lehívott észlelhetetlen Lélek (σῶματι μὲν τῷ φαινομένῳ ὕδωρ τὸ αἰσθητόν, ψυχῇ δὲ τῇ ἀοράτῳ πνεῦμα τὸ ἀφανὲς πίσται καλούμενον), amely kimondhatatlan (ἀρρήτως) módon érkezik.<sup>804</sup>

Gergely szükségét érezte, hogy elmagyarázza a szentség érzékelhető („materiális”) elemének jelentőségét. Egyfelől igaz az, hogy a jótéteményt nem a víz, hanem Isten elrendelése (πρόσταγμα) és a Lélek leszállása (ἡ τοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησις) adja. Figyeljük meg, hogy megismétlődik az *Oratio catechetica*-ban jelen levő két elem: az isteni elrendelés vagy ígéret (anamnézis: visszakapcsolódás Krisztus szavaihoz és cselekedetéhez) és a Lélekhívás (epiklézis: a szentségi cselekmény jelen idejű, pneumatológiai oldala).<sup>805</sup> Másfelől viszont szükséges a látható jel is. Ez érzékelhető módon megmutatja a kiváltott hatást, és így a keresztség fölépítése az ember antropológiai struktúrájának is megfelel.<sup>806</sup> Meglepő viszont, hogy a víz használatának indoklásánál Gergely kitér a tisztulás témájára, de a Jézus keresztségénél használt vizet nem említi. A látható jel szükségességét azért kellett hangsúlyozni, mert a gnosztikus eretnekek tisztán szellemi keresztséget hirdettek. Míg ők alávalónak tartották a matériát, addig Gergely a vizet a „teremtés legfenségesebb” elemének nevezi.<sup>807</sup> Nüssza püspöke ezután a lélekhívás hatékonyságát számos más példa felsorolásával igyekszik megragadhatóvá tenni hallgatói számára: a keresztségi epiklézis, az oltárszentelés, a szentségekhez használt olajok megszentelése, a kenyér és bor konszekrálása és végül a

804 GNO IX,224–225; ÓI 18,233.

805 Bár a kifejezések nem azonosak, mégis világos a párhuzam.

806 „Mert mint azt jól tudjuk, az ember összetett, nem egyszerű, és ezért a kettőshöz és az összetetthez a megfelelő és hasonló gyógyszer (τὰ συγγενῇ καὶ ὁμοία φάρμακα) alkalmas a kezelésnél.” Az *Or. cat.* 37-ben az eucharisziával kapcsolatban is erre hivatkozik. További egyezés még, hogy Gergely mindkét szentséget gyógyszernek nevezi. Más keleti és nyugati egyházatyák is az ember kettős természetére hivatkoznak a keresztséggel kapcsolatban. Vö. IRENAEUS, *Epid.* 2: ÓI 8,576; *Adv. haer.* 4, pref. 4; JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ, *Cat.* 3,4: ÓI 19,53; PG 33,429A; NAZIANZOSZI GERGELY, *Or.* 40,8: ÓI 17,275; SZENT AMBRUS, *Myst.* 8; *Sacr.* 1,10.

807 Hasonló gondolatokat találunk Tertullianus-nál (*Bapt.* 3.) és Jeruzsálemi Kürillosznál: „Nagyszerű valami a víz, a világ látható négy elemének legszebbike” (*Cat.* 3,5: ÓI 19,54.)

papszentelés mind-mind olyan alkalmak az egyház liturgikus életében, amelyeknél a Szentlélek átalakító ereje nyilvánvalóan tevékenykedik, miközben a szentségek vagy szentelmények anyagában nem következik be érzékelhető változás.<sup>808</sup>

Az egyház életében gyakorolt liturgikus cselekmények felsorolása után Gergely az *Ó-* és *Újszövetségben* szereplő csodás tárgyak példáit idézi.<sup>809</sup> Az itt említett élettelen dolgok a szó szoros értelmében nem szentségi előképek. Gergely mindössze azt akarja velük illusztrálni, hogy a szentségekhez használt anyagi természetű dolgok igenis alkalmasak arra, hogy befogadják és hordozzák a kegyelmet.

A továbbiakban még szorosabb párhuzamot találunk az *In diem luminum* homília és az *Oratio catechetica* keresztségről szóló fejezeteinek gondolatmenete között. Hasznosnak tűnik mindezt táblázatos formában egymás mellé állítani:

Téma	<i>Oratio catechetica</i>	<i>In diem luminum</i>
A keresztség szükségessége (tézis)	Halál legyőzése miatt (33.f.)	A tisztulás végett (GNO IX,222–224; ÓI 18,231–233)
A keresztség alapelemei	Kérő ima, epiklézis, víz, hit (33.f.)	Víz, kegyelem, epiklézis (224–225; 233–234)
Ellenvetés: Miképpen van ilyen ereje a keresztség vízének?	1) Az emberi nemzés példája (33.f.) 2) Az isteni ígéretek csálhatatlansága (34.f.)	1) Az emberi nemzés példája (227; 235–236) 2) A teremtés csodái (227;236)
A keresztség: a halál utánzása	A Tanító (közvetítő) és Vezér (καθηγούμενος) utánzása.	Urunk, Tanítónk (διδάσκαλος), Vezérünk (καθηγούμενος) utánzására ...
A négy alapelem	A víz és föld rokon elemek: föld helyett vízbe temetkezünk.  A képletes halál nem teljes körű (35. f.)	... a földdel rokon elembe, a vízbe temetkezünk. (228;236–237)  A helyettesítés oka: nem teljes a halál
A háromszori leöntés jelentése	1) Krisztologikusan (harmadnapi föltámadás) 2) Szentháromságtanilag (külön helyen: 39. fej.). A helyes hitvallás.	1) Krisztologikusan (harmadnapi föltámadás) (228;237) 2) Szentháromságtanilag. A helyes hitvallás. (228–230; 237–238)
Az életvitel megváltozásának szükségessége	Nem a látható dolgokban van változás (40. fejezet)	Nem a látható dolgokban van változás (237–238; 244–245)

Összességében megállapítható, hogy számos elem részletekbe menően egyezik. A tárgyalásmenet sorrendje is azonos. A közös elemeken túl vannak témák, amelyek vagy

808 A szóban forgó szöveget l. a 135. oldalon az epikléziszről szóló alfejezetben.

809 ÓI 18,234–235; GNO IX,226–227. Ószövetségek: Mózes botja, Illés köntöse, égő csipkebokor, Elizeus csontjai. Újszövetségek: a keresztfája, a vakon született gyógyításához használt sár.



csupán az egyik, vagy csak a másik műben fordulnak elő. Ezek azonban jól magyarázhatóak a műfaji sajátosságokkal.<sup>810</sup>

Nyilvánvaló, hogy Gergely gyakorló lekipásztorként számtalan alkalommal készített felkatekumeneket a keresztény beavatásra, illetve tartott a szentségekről szóló homíliát. Így természetes, hogy kialakult egy egyéni didaktikus módszere, a különféle alkalmakkor azonos szempontokat vett sorra. Ez megnehezíti annak vizsgálatát, hogy milyen időbeli vagy függőségi viszonyt lehet megállapítani a két írásmű között. Hiszen oktatási módszere már a két mű megírása előtt is megszilárdulhatott. Mindenesetre feltűnő, hogy az *In diem luminum* beszédben hiányzik néhány logikai láncszem a gondolatfűzésben, melyek azonban az *Oratio catechetica* alapján érthetővé válnak. Így például nem várt fordulat egy Jézus keresztségéről szóló beszédben, hogy – miután kifejezte, hogy a keresztségben a megtestesülést és Jézus alámerítkezését utánozzuk – egyszer csak mégis arra hivatkozik, hogy a föld helyett vizet használunk, hiszen Krisztus halálát utánozzuk. Pedig Krisztus halálának utánzásáról addig nem esett szó, hanem csak az újjászületésről és megtisztulásról, amely témák jól kapcsolódnak a vízhez és a vízkereszt ünnepéhez.<sup>811</sup>

A háromszori leöntést mindkét mű előbb krisztologikusan (három napi sírban tartózkodás), majd a Szentháromságra vonatkoztatva magyarázza. A három isteni személy nevének említése alkalmat kínált arra, hogy kifejtse a helyes szentháromságos hitvallást.<sup>812</sup> Különösen szemléletes a három jótevőről szóló hasonlat, mely azt bizonyítja, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek egyenlő mértékben működnek közre a keresztség szentségében, és ezért egyenlő méltóságúak. Ezek után Gergely az *Oratio catechetica*-ban azonnal az erkölcsi követelmények ismertetésére tér át. Az *In diem luminum*-ban viszont, mintegy közbeeső elemként, egy második, igen hosszú nyúló, szentírási idézetsorozat következik, előbb az ószövetségi szentségi tipológiák és prófétai jóvendölések sorával,<sup>813</sup> majd újszövetségi példákkal.

810 Az *Oratio catechetica* logikus észérvekre támaszkodik, az *In diem luminum* viszont a szentírási és az életből vett példákat alkalmazza. Mindkettő mű két érvet is felsorakoztat például a keresztség hatékonyságának alátámasztására. Közös argumentum az emberi nemzésre való hivatkozás, de emellett második „bizonyítékként” az *Or. cat.* logikai érvet hoz (isteni ígérek csálhatatlansága), a *Diem lum.* viszont teremtésből vett szemléletes példát a Szentírásból merített idézetekkel.

811 Mindez inkább arra vall, hogy az *In diem luminum* föltelezi az *Oratio catechetica*-ban mondottakat.

812 Abban a korban, amikor egyes eretnekek a Szentlélek, mások a Fiú istenségét is tagadták, a keresztségi hitvallás szerepe még jelentősebb lett.

813 A gergelyi szentségi tipológia jellegzetességeivel a 2.1 fejezetben foglalkoztam, e témára most nem térek ki újra.

Az ószövetségi előképek szinte végeláthatatlan sorára – a rétori héven túl – talán az lehetett a magyarázat, hogy ezek komoly meggyőző erőt tudtak gyakorolni a korabeli hallgatóságra. Amíg ugyanis az újszövetségi szentségeknél a kegyelmi hatás láthatatlan, addig az ószövetségi előképeknél érzékelhető csoda tette nyilvánvalóvá az isteni tevékenységet. (Ez természetesen csak a hitre már eljutottak esetében volt érvényes, akik bizonyos fokig már járatosak voltak az Ó- és Újszövetségben. Az *Oratio catechetica*-ban viszont, – ahol Gergely a távolabbról jövőket tartja szem előtt – sokkal kevesebb a szentírási példa. Ugyanez mondható el a *Diem lum.*-ban az előképek után felsorolt és a szentségeket előre hirdető „prófeciák”-ról is.)

Az újszövetségi megtérők (Zakeus, Máté, Saul) eszményképeivel buzdító szándéka volt Gergelynek. Fölhívta a figyelmet arra, hogy a keresztségnek radikális változást, erkölcsi megújulást kell eredményeznie a benne részesük életében:

Ti pedig mindannyian, akik az újjászületés adományával (τῷ δώρῳ τῆς παλιγγενεσίας) ékeskedtek, és dicsőségekként viselitek az üdvösséges megújulást, erkölcseitek megváltozását bizonyítsátok nekem a misztikus kegyelem után (μετὰ τὴν μυστικὴν χάριν), és életviteletek tisztaságával tegyétek nyilvánvalóvá, hogy mi különbséget jelent a jobbra való átalakulás.<sup>814</sup>

A kappadókiai atya ezt az átalakulást a keresztség alapvető elnevezéseivel, illetve rítusaival is összefüggésbe hozza:

Ahogy a fény eloszlatja a sötétséget, és a világosság terjedésével megsemmisül a homály, ugyanígy tűnik el a régi ember is, az igazságosság cselekedetei ékesítik. Látod, hogyan ölte meg Zakeus is a vámost életmódja megváltoztatásával ... Ilyennek illik lennie az újjászületésnek, így kell kiirtani a bűnös szokást, így kell viselkedniök Isten fiainak! Mert azt halljuk, hogy a kegyelem után már gyermekek. És ezért illik gondosan szemügyre vennünk szülőnk vonásait, hogy az Atya hasonlatosságára alakítsuk és formáljuk önmagunkat, hogy törvényes gyermekeinek tűnjünk annak, aki a kegyelem szerint örökbefogadásra hívott meg minket. ... Ezért a fiúvá fogadás méltósága után az ördög is hevesebben incselkedik velünk, megigéző szemmel leselkedve, amikor látja az újjászületett ember szépségét ...<sup>815</sup>

Ebben a néhány sorban öt keresztségre vonatkozó kép is felbukkan: a *megvilágosodás* (keresztség mint φωτισμός), a *halál* és *föltámadás* eszméje (megölni, kiirtani), a *régi ember* helyett az új ember felöltése, az *istengyermekség* és végül a *Sátán incselkedéseinek elutasítása*. Gergely az istengyermekség ajándékából vezeti le a felebaráti iránti szeretet nagy parancsát. A beszéd végén, a záróhimnusz előtt még bővebben fejti ki a keresztségnek mint halálnak a képét:

814 ÓI 18,244; GNO IX,237.

815 GNO IX,238–239; ÓI 18,245.

Akik Krisztusban megkeresztelkedtünk, az ő halálára keresztelkedtünk meg (Róm 6,3), ha pedig halálában vele egyformák lettünk, akkor mindenképpen meghalt bennünk a bűn, eltemetődött, miután a keresztség fegyvere eltemette ... Megtanultam a világi dolgok megvetését, hogy elnézzek a földi dolgok fölött, és a mennyek felé szaporítsam lépteimet, amint Pál világos kijelentése bizonyítja, hogy neki a világ megfeszített, és ő a világnak (Gal 6,14). Ezek a valóban újjászületett lélek szavai, ezek az újonnan beavatott ember hangjai, aki emlékezik saját hitvallására, amelyet a titok átadásánál (ἐν τῇ παραδόσει τοῦ μυστηρίου) Isten mellett letett ...<sup>816</sup>

Ezen a helyen felbukkan még egy szertartáselem: a hitvallás (ὁμολογία) átadása. Nüssza püspöke beszédének végén még egyszer aláhúzza a szentséggel kapcsolatos központi mondanivalóját: A keresztség életre szóló döntés, meghalás és új életre támadás Krisztussal. Ez az, amire ígéretet teszünk a hitvallással. A záróhimnusz Vanyó L. szerint talán egy ősbibb keresztségi ének, amelyet Gergely felhasznált beszédében; ennek hangsúlyos témája a Paradicsomba való visszatérés.<sup>817</sup>

### 5.1.3 *De iis qui baptismum differunt*

Már Tertullianus említést tett arról, hogy a keresztség olyan súlyos követelményeket támaszt, hogy jobban tart az ember attól, hogy felvegye, mint hogy elhalassza.<sup>818</sup> Maga is javasolja, hogy a kisgyermekkorról későbbi időpontra halasszák. A IV. században tömegessé válik a jelenség: egyesek 30-as éveikre, mások egészen életük végére halasztják a beavató szentségek föl vételét. Ennek oka nem kizárólag a hanyagságban vagy érdektelenségben volt. Sokak számára úgy tűnhetett, hogy a keresztség utáni élet szinte szerzetesi elkötelezettséget kíván meg. A püspökök pedig az egyház szigorú bűnbánati fegyelme szerint csupán egyszeri alkalommal, akkor is súlyos kötelezettségek vállalása esetén adták meg a keresztség után elkövetett bűnök bocsánatát.

„Baszileiosz, Szent Ambrus, Aranyzájú Szent János, Szent Jeromos, Szent Ágoston, akik maguk is felnőtt korban keresztelkedtek meg, lelkipásztorként erélyesen felléptek e gyakorlat ellen és kérve kérelték a katekumeneket, hogy ne halasszák el a keresztséget, mivel az szükséges az üdvösséghez.”<sup>819</sup> Nüsszai püspökének a katekumeneket keresztségre meghívó homíliája, a *De iis qui baptismum differunt* eredetileg éppen úgy vízkereszti beszéd volt, mind az *In diem luminum*, de tárgya miatt olykor a dogmatikai művek közé sorolják. A két beszéd

816 GNO IX,240; ÓI 18,246–247.

817 Sajnos egy mondat kimaradt Vanyó L. fordításából, ezt l. a 143. oldalon a 743. jegyzetben.

818 TERTULLIANUS, *Bapt.* 18.

819 Hittani Kongregáció, *Pastoralis actio* instrukció 5: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 7, 573. A dokumentum a következő szerzőkre hivatkozik: KAISZAREIAI BASZILEIOSZ, *hom. XIII. exhortatoria ad sanctum baptismum*: PG 31,424–436; SZENT ÁGOSTON, *In Joh. tract.* XIII, 7: PL 35,1496; CCL 36,134. Vö. ARANYZÁJÚ SZENT JÁNOS, *cat* 1,3: SC366,119 is.

között azonban alapvető különbség, hogy míg az előbbiben Gergely mindenekelőtt a templomban jelen levő katekumeneket tartja szem előtt, addig az utóbbiban az újonnan megkereszteltetekhez szól. A beszéd igényes stílusú, szónoki elemekkel gazdagon tarkított.<sup>820</sup>

A kappadókiai atya bevezető gondolataiban az isteni elrendelésre és az egyházi év ünneplésének megszokott gyakorlatára hivatkozik a keresztség és a kiengesztelődés szentségével kapcsolatban:

A nagy Isten meg az egyház vezetőinek adott törvényeket (νόμους), ezeket minden évben a kellő időben előhozzuk, felolvassuk nektek, s meghagyjuk, hogy az előírtakat a lehetőség szerint tartsátok meg.

Íme tehát a mindenség jószágos irányítója, aki körben forgatja az éveket és kormányozza az idő visszatérését, meghozta az üdvösséges napot, melyen szokás szerint (σύνηθες) a fogadott fiúságra (εἰς υἰοθεσίαν) hívjuk az idegeneket, akik arra törekcsenek, hogy részesedjenek a kegyelemben, a bűnöktől való megtisztulásra (εἰς κάθαρσιν) szólítjuk fel a tévelygésekben beszennyezetteket. ...

Eljött a királyi kegy, mely megbocsátást ajándékozott két büntetett rendnek (δυσὶ τάγμασι): szabadulást a foglyoknak, az adósság elengedését azoknak, akik tartoztak. És ezért én is mindkettőnek a megfelelő orvosságot nyújtom, és nagy bizalommal ajánlom a gondos segítséget. ... Némelyeknek víz és fürdő által ígérek gyógyulást, másoknak pedig könnyel szüntetem meg betegségét.<sup>821</sup>

A szentírási alapot Iz 61,1 adta számára, amelyet a keresztségre (foglyok) és a bűnbánókra (adósok) vonatkoztat. E két rend (δύο τάγματα), melyekről Gergely beszél, nem csupán metaforikusan értendő, hanem a katekumenek és a bűnbánók kánonilag is szabályozott két kategóriája.

A keleti egyház szemléletének (és saját orvosi érdeklődésének) megfelelően Gergely a szentségekről mint orvosságokról (φάρμακα) beszél; a lelki gyógyulást terapeutikus folyamatnak (ιατρεία) tekinti.<sup>822</sup> Kiemeli a kegyelmi eszközök hatékonyságát, de a gyógyuláshoz elengedhetetlennek tartja, hogy a beteg időben orvoshoz forduljon. A keresztség tehát megkívánja mind a szentséget kiszolgáltató, mind az azt fölvevő személy hívó együttműködését (*opus operantium*) is:

[M]inden víz alkalmas rá, hogy kereszteljenek vele, ha hite van a felvevőnek (τοῦ λαμβάνοντος), s megkapja a szentséget kiszolgáltató pap (ἁγιάζοντος ἱερέως) áldását.<sup>823</sup>

Gergely ezért felhívja a katekumeneket, hogy „adják nevüket”, vagyis éljenek a keresztségre való közeli jelentkezés lehetőségével:

820 Néhány példa erre: bevezető hasonlat, mentegetődzések, szónoki kérdések, halmozások, a Szentírásból és az életből vett szemléltető példák.

821 ÓI 6,766–767. Húsvét amnesztia napja is volt. Vö H. JEDIN (szerk.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, II/1, 312; VANYÓ L., ÓI 18,282, 212. jegyzet.

822 Figyeljük meg az orvosi műszavak halmozását: ιατρεία, φάρμακα, θεραπεία, ὑγεία, νόσος, μεταχείρησις, καῦσις, τομή, τραῦμα (PG 46,417AB)!

823 PG 46,421D; ÓI 6,770.

Mondjátok neveteket, hogy felírjam azokat tintával itt a könyvbe, Isten meg jegyezze fel az örök lapokra, írja fel saját ujjával, mint hajdan a héberek törvényét.<sup>824</sup>

A *nomendatio* szertartását az Ex 31,18, illetve az Élet Könyvének ó- és újszövetségi tematikájának megfelelően magyarázza.<sup>825</sup>

A megtérés folyamatát más egyházatyákhoz hasonlóan Gergely is úgy értékeli, mint a Sátán uralma alóli felszabadulást, és Krisztus uralmához való csatlakozást.<sup>826</sup> A számkivetettség Ádám óta tart: A pogány és a katekumen a Paradicsomon kívül van, a keresztség pedig visszatérés a Paradicsomba.<sup>827</sup>

Ezek után hosszú exhortáció következik. Gergely különféle érvelésekkel és szónoki fogásokkal igyekszik meggyőzni hallgatóit arról, hogy igen kockázatos dolog a keresztség elhalasztása:

1. Életkortól függetlenül mindenkinek számolnia kell a hirtelen halál lehetőségével, ami meghiúsíthatja a halálos ágyon fölvetett keresztséget. életkortól függetlenül. Példák: földrengések, háborúk, barbárok, betegség.
2. „Jobb újra vétkezni, mint egyáltalán nem részesülni a kegyelemben”<sup>828</sup>: ez az *una poenitentia* elméletének és gyakorlatának időszakában merész kijelentés.
3. Az üdvösséghez feltétlen szükséges az újjászületés (vö. Jn 3,3).
4. Az ingyenes ajándék elutasítása mint súlyos hálátlanság, büntetést érdemel. A (saját hibájából) megkereszteletlen katekumennek szembe kell néznie a kárhozat lehetőségével. Szentírási példa: a dúsgazdag és a szegény Lázár.
5. A „bűn miatti félelemből halasztom a keresztséget” ellenérv cáfolása: aki bűnben él, az nem fél a büntől, aki erkölcsösen, az nyugodtan megkeresztelkedhet.
6. Ha Isten irgalmából sikerül is fölvenni a halálos ágyon a keresztséget, kevesebb lesz a haszna, mint remélnék. Példák: a talentumot elásó szolga; az újonnan besorolt katona, aki nem szerzett még érdemet, így jutalmat sem érdemel.

A homília értéke még, hogy számos utalást tartalmaz a liturgia ünneplésére: a *nomendatio* gyakorlata, a katekumenek kiküldése a templomból, a keresztségi ruha használata, a szükségkeresztség kiszolgáltatásának módja. Ezekről már a 4. fejezetben szó esett.

824 ÓÍ 6,767.

825 Az Ex 31,18-ban csak a Tízparancsolat ígéiről van szó, azonban az Ex 32,33-ban – továbbra is a Törvényadás kontextusában – szó esik az igazak följegyzett neveiről is. Vö. még Zsolt 69,22; Dán 12,1; Jel 20,12 (3,5; 13,8); Fil 4,3. Szerepet játszhatott még 2Kor 3,3 is, ahol Pál írja Isten Lelkével Krisztus levelét, ahogy a *nomendatio* alkalmával a püspökök is.

826 ÓÍ 6,767. Az ἀποταξίς (*abrenuntiatio*) és σύνταξις rítusáról (l. 89. o.) azonban nem tesz említést.

827 ÓÍ 6,767. Vö. *Diem lum.*: GNO IX,241: ÓÍ 247–248.

828 ÓÍ 6,770.

Szükséges volt arra is föl hívni a figyelmet, hogy helytelen a keresztség külsőségeinek túlzott jelentőséget tulajdonítani, mint például a keresztség helyének<sup>829</sup>, napjának,<sup>830</sup> vagy a kiszolgáltató személyének.<sup>831</sup> A beszédet gazdagon kifejtett pneumatológia, az ó- és újszövetségi példák bőséges használata jellemzi. A következő szakasz jó példa arra, hogy a *disciplina arcani* megtartása mellett Nüssza püspöke milyen mértékben volt tartózkodó abban, hogy a beavatatlanoknak a legnagyobb misztériumokról említést tegyen.<sup>832</sup>

Meddig tanulod még csak az alapelemeket ? ... Ne selypíts mindig a gyermekekkel, ne légy gyermeteg gondolkodású. Szégyenkezem miattad, mert öreg létedre ki kell téged küldeni a hittanulókkal együtt, mint valami esztelen gyermeket, aki a titkot nem ismeri, amikor a misztériumot kellene elmondani. Egyesülj a misztikus néppel és tanuld meg a kimondhatatlan igéket (λόγους ἀπορρήτους). Mondd velünk azokat, melyeket a hatszárnyú szeráfok a tökéletes keresztyényekkel együtt énekelve zengenek. Vágyakozz a lelket erősítő táplálék után, ízleld meg a szívverítő italt, szeresd a misztériumot, mely a megöregedett láthatatlanul megfiatalítja. Utánozd a vágyakozó etiópiait (ApCs 8,27 kk), az eunuchot. Az, miután a Lélek odavezette hozzá Fülöpöt, kocsija ülésére felvette, útközben mellékesen nemcsak felolvasni tanulta meg a bölcs Izaiást, de érteni is; a magyarázat által mint jó kutya ízlelte meg a vért, a leölt bárányét, erősen megugatta Fülöpöt, amíg csak tökéletes vadászszákmányként a prófécia kezébe nem terelte azt, s ő önként kérve vette fel a keresztséget.

Jól látható, hogy a katekumeneket kiküldik a szentmise áldozati részéről. Kimondhatatlan igék a liturgia hívók számára fenntartott szavai, mint ahogyan Gergely utal rá, a *Trisagion* (*Sanctus*), és nyilvánvalóan a hitvallás is.<sup>833</sup>

## 5.2 Kép és hasonlatosság

A „kép” (εἰκών) és „hasonlóság” (ὁμοιότης, ὁμοίωσις) szavak, illetve fogalmak mind a Szentírásban, mind a platóni hagyományban jelentős szerepet kapnak. Platónnál az εἰκών fogalma arra szolgál, hogy kifejezze az ideák és a látható-érzékelhető világ közötti kapcsolatot. Ebből következik, hogy a képmás alsóbbrendű az ősképnél. Ami a másik fogalmat illeti, Platón abban jelöli meg az ember hivatását, hogy elérje „az istenivel való hasonlóságot, amennyire ez lehetséges (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύνατον)”<sup>834</sup>. Így a platóni

829 A IV. században igen divatos volt a Szentföldre (Jeruzsálembe vagy a Jordánhoz) zarándokolni a keresztség föl vételéhez. Gergely 2. levelében is kritikusan szól erről a gyakorlatról.

830 ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *Hom.* 1: PG 40,22; KAISZAREIAI BASZILEIOSZ, *Hom.* XIII,1: PG 31,423. A keresztség szokásos időpontja: húsvét és pünkösd; Keleten epifánia is (M. METZGER, *Geschichte der Liturgie* 98).

831 Erre csak utalnak a következő megállapítások: „Ha nem is vagyok sem János, sem Dávid, a sáfár kisebb volta mégse okozzon kárt az Úr törvényének érvényesülésében” (ÓÍ 6,766), „Nem János hív, hanem Krisztus figyelmeztet” (768–9). Nazianzosi Gergely viszont kifejezetten is elítéli, ha valaki csak magasabb rangú papi személytől akarja felvenni a keresztséget. (*Or.* 40,26: ÓÍ 17,295; SC 358,256–258).

832 L. a 381. jegyzetet a 88. oldalon.

833 Az *In diem luminum* szerint a hitvallást úgy adták át, mint „misztériumot” (GNO IX,240; ÓÍ 18,247), vagyis titkos tanítást.

834 *Theait.* 176b.

nyelvezet értelmében mindkét fogalom tökéletlen analógiát fejez ki két, természetében különböző valóság között.

Szent Pál viszont az örök Igét nevezi „a láthatatlan Isten képmás”-ának (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου).<sup>835</sup> Itt az εἰκὼν szó csupán a második személy eredetére mutat rá, anélkül hogy ez bármilyen természetbeli alacsonyabb-rendűséget implikálna. A képmásítás legeredetibb formája magában a Szentháromságban jelenik meg.

A bibliai első tereméstörténet szerint Isten az embert saját „képére és hasonlatosságára” alkotta, ami az embernek a teremtésben elfoglalt különleges helyét fejezi ki: Arra hivatott, hogy teljesítse Isten parancsát, uralkodjék, és a teremtett világ gondviselője legyen.<sup>836</sup> A keresztény gondolkodók behatóbban is tanulmányozták, milyen tekintetben mondható az ember Isten képmásának: Vajon az istenképiség az egész emberi természetre vonatkozik, vagy csupán annak szellemi részére (νοῦς)? A teremtés koronája a Szentháromság képe-e, vagy inkább az Igéé? És ha az ember az isteni képmásnak, az Igének a képe (εἰκὼν εἰκόνοϋς), akkor nem lehet-e a képmási mivoltunkat a megtestesült Igére visszavezetni? A képmásítás az egyes emberre vagy inkább az emberiség egészére vonatkozik? Az egyes egyházatyák részben eltérő módon közelítenek a kérdéshez.

Hasonló a helyzet az istenképiség tartalmi oldalát tekintve is: Az ember gondolkodási és döntési képessége, a lélek halhatatlansága, az Istennel megélt párbeszédre és közösségre való alkalmassága, a Szentlélek bennlakozása mind-mind jelei annak, hogy az isteni és emberi természet között valamiféle rokonság mutatkozik.<sup>837</sup>

Miképpen vélekedik a kappadókiai keresztény gondolkodó ezekről a kérdésekről? „Az istenképiség – amennyiben eljut a maga teljességére, Nüsszai Gergely szerint szükségszerűen megismerhetetlen. Ha ugyanis a képmás az ősképmás teljességét visszatükrözi, akkor rendelkeznie kell az isteni lényeg megismerhetetlenségével is. Ezért nem lehet definiálni, *miben* áll az ember istenképisége.”<sup>838</sup> Vagy a püspök saját szavaival:

Mivel ezeknek a [z istenképiségből fakadó] javaknak felsorolása igen hosszas lenne ... [a]z Írás ezért tömören egybefoglalva nevezi meg mindezt, amikor így beszél: az ember Isten képére jött létre. Ez ugyanis ugyanaz, mintha azt mondta volna: Isten az emberi természetet minden jó részesévé tette.<sup>839</sup>

835 Kol 1,15. Vö. Böles 7,26.

836 L. THUNBERG, *Der Mensch als Abbild Gottes*, in AA. VV., *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Vol.1 (*Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*), Echter, Würzburg 1993, 300 (teljes tanulmány: 299–317).

837 V. LOSSKY tucatnyi ilyen tulajdonságot sorol fel (*Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Styria, Graz 1961, 144).

838 LOSSKY, *Die mystische Theologie* 148–149.

839 *Op. hom.* 17: PG 46,184AB; *Az ember teremtéséről* (ford. Vanyó L.) 211.

A kimondott alaptétellel összhangban valóban elmondható, hogy Gergely sokféleképpen beszél az istenképiségről, azt nem szűkíti le egy-egy területre.<sup>840</sup> Nüssza püspökének tanításában tehát a képmás fogalma az isteni javakban való részesüléssel áll összefüggésben, Istennek az emberi természetben való immanenciáját fejezi ki. A részesedés fogalma (μετουσία) egyúttal arra is rámutat, hogy az ember nem birtokolja aktuálisan az istenképiség teljességét, hanem csak úton van teljes megvalósulása felé, amelyet Krisztusban nyerhet el.

Ezzel elérkeztünk az ún. „dinamikus istenképiség” fogalmához. A Gergelyt megelőző egyházatyák közül többen – így Irenaeus, Alexandriai Kelemen és Órigenész – különbséget tettek a héberben lényegében azonosat jelentő két fogalom, az istenképiség és hasonlóság között.<sup>841</sup> E megkülönböztetés értelmében az ember, bár kezdetben megkapta az istenképmásítás ajándékát (εἰκών), a tényleges hasonlóság (ὁμοιότης) kialakítása feladatot jelent számára.<sup>842</sup> Ezzel a „hasonlóság” szó a változás, az „istenképiség” pedig a folyamatosság kifejezője lesz.

Nüssza püspöke ugyan elveti a két fogalom éles megkülönböztetését,<sup>843</sup> de a „dinamikus istenképiség” nézetét magáévá teszi: Az ember a bűnbeeséssel elveszítette Istenhez való hasonlóságát, de ezzel az istenképiség nem szűnt meg, csupán elhomályosult, beszennyeződött. „A megváltás ezért pontosan az eredeti istenkép helyreállításában áll, amennyiben az új teremtmény nem más, mint az igazi – vagyis »az isten képére és hasonlatosságára« alkotott – ember (ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος) rekonstrukciója. Ezt Krisztus, a teremtmény modellje valósítja meg a húsvéti misztériumban.”<sup>844</sup> A *De professione* aszketikus írásban erről ezt olvassuk:

Ha a kereszténység fogalmát definícióval akarjuk kifejezni, azt mondhatjuk, hogy a kereszténység az isteni természet utánzása (τῆς θείας φύσεως μίμησις). Senki se vesse el állításomat, mintha túlzó volna, és meghaladná természetünk korlátait: definíciónk nem lép túl a természetén. Ha az ember eredeti állapotára (τὴν πρώτην κατάστασιν τοῦ ἀνθρώπου) gondolunk, úgy találja a szentírási tanításokból, hogy a meghatározás nem lépi át természetünk határait. Az ember első megalkotása ugyanis az Isten hasonlóságának utánzása (κατὰ μίμησιν τῆς τοῦ θεοῦ ὁμοιότητος) volt, ahogyan Mózes az emberről filozofál, amikor így szól: „Isten megalkotta az embert: Isten képére alkotta meg őt”, és a kereszténység ígérete abban áll, hogy az embert visszavezesse a kezdeti boldog állapotára (εἰς τὴν ἀρχαίαν εὐκλειαν).<sup>845</sup>

840 Így az ember olykor mint a szentháromságos Isten képmása jelenik meg, máskor mint az Ige képe (εἰκὼν εἰκόνοϛ), nem csupán szellemi értelemben, hanem mint a megtestesült Fiú képe

841 L. THUNBERG, *Der Mensch als Abbild Gottes* 305.

842 Uo.

843 Uo.

844 G. MASPERO, art. *Immagine (εἰκών)* in L. F. MATEO-SECO (szerk.), *Gregorio di Nissa* 323.

845 *Prof.*: GNO VIII/1,136. A fordítás enyém.



Hogyan teljesedik be a kereszténység ígérete? Gergely kiemeli, hogy amint az eredeti képmás Isten ajándéka volt, ugyanígy a helyreállítás is csak Isten kegyelméből, az Ige megtestesülésének következtében lehetséges:

Mivel az, aki az embert megalkotta, *Isten képmására teremtette őt* (Ter. 1,27), ezért – második helyen – azt (is) igen boldognak (μακαριστὸν) lehet nevezni, aki az igazi boldogságban való részesedés által (κατὰ μετουσίαν) e névben kapta létét (ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ γινόμενον). A testi báj esetében az eredeti szépség az élő személyben van jelen, aki (valóban) létezik, és ezt követi az utánzat (τὸ κατὰ μίμησιν ... δεικνύμενον), amely a képmáson látható (ἐπὶ τῆς εἰκόνης). Ugyanígy, az emberi természet (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις) is, mely a fölötté álló boldogság képmása (εἰκὼν), (magát) a fönséges Szépséget (τῷ ἀγαθῷ κάλλει) mintázza meg (χαρακτηρίζεται), amikor önmagán a boldog jellegzetességek visszfényeit (ἐμφάσεις) mutatja meg. Miután azonban a bűn szennye a képmás szépségét tönkretette (ἡχρεώσεν), eljött az, aki az élő és örök életre szökellő (Jn 7,38; 4,14) vizével megtisztít (ἀποθεμένους), hogy a bűnből (eredő) szégyent levessük, és újra a boldog minta szerint újjátsunk meg (ἀνακαινισθῆναι).<sup>846</sup>

Az „élő és örök életre szökellő” víz nyilvánvalóan a kereszttség vize. A szentség kegyelme lemosa az istenképre rakódott szennyet, de a hasonlóság helyreállításához az erények gyakorlása is szükséges. Az istenképmásítás helyreállításának tehát egyrészt van egy kegyelmi, másrészt egy aszketikus oldala is, amely a megkeresztelt személy együttműködését kívánja meg. Ez a két oldal szorosan összetartozik, ami abból is látszik, hogy Nüssza püspöke mind a kereszttség rítusát, mind az erényes életre való törekvést Krisztus utánzásának nevezi. Ez utóbbi szerepéről ezt írja Gergely:

Befogadóképességed arányában ugyanis Isten megértésének (bizonyos) mértéke adva van (lelkedben). Alkotód ezt a hatalmas jót természeted részévé tette. Isten, amikor megteremtett téged, a saját természetéhez tartozó javak másait beléd véste, hasonlóan ahhoz, ahogyan a pecsétmintát viaszba nyomják.

A gonoszság azonban, amely az istenképi karakterre ráakódott, hasznavehetetlenné tette a jót, melyet a szégyenletes borítások eltakarnak. Ha tehát gondos életvitellel (δι’ ἐπιμελείας βίου) lemosod a szívedet beborító szennyet, újra fölragyog benned az istenkép szépsége (τὸ θεοειδὲς κάλλος).<sup>847</sup>

Az istenképiség helyreállításának folyamatát a kappadókiai atya olykor egy tönkrement festmény restaurációjához hasonlítja. A hasonlat azért is találó, mert egy súlyosan sérült festmény eredeti állapotát csak akkor tudja helyreállítani a restaurátor, ha rendelkezésére áll egy kép vagy vázlat, amely az alkotás korábbi megjelenését mutatja. Ehhez hasonlóan a tökéletességre törekvő keresztények is a megtestesült Krisztusra tekintenek, hogy a hiteles képmás mintája szerint szerezzék vissza emberi természetük elhomályosult szépségét:

Ha tehát mi is a láthatatlan Isten képmásai akarunk lenni, az életforma elénk tárt mintája szerint kell életünk alakját mintáznunk. ... Mert az ősminta, a láthatatlan Istennek ez a képe a Szűz által látogatott el hozzánk, mindenben kísértést szenvedett az emberi

846 *Beat. hom.* 1,1: PG 44,1197BC. A fordítás enyém.

847 *Beat. hom.* VI,3; PG 44,1269D–1272A. A fordítás enyém. Gergely fogalmazásmódja az új platóni nyelvezetet idézi. Vö. PLÓTINOSZ, *Enn.* I,6,4.

természet hasonlóságával összhangban, de bünt nem ízelt. ...

Ahogy a festőnövendékeknek a mester egy táblán kitesz egy szépséges alakot, és mindegyiknek szigorúan annak a szépségét kell a saját festményén lemásolnia ... [ugyanígy nekünk is, akik Krisztus megmintázására törekszünk], értő keveréssel kell egymással vegyíteni az erények színeit ahhoz, hogy a szépség utánzatát kapjuk, hogy a képmás képmásai (εἰκὼν εἰκόνοϋς) legyünk, mintegy cselekvő másolással hozva ki az ősminta szépségét ...

Ez a hely egyike Gergely azon megnyilatkozásainak, ahol az öskép nem a Szentháromságra, hanem a megtestesült Igére vonatkozik, és ezzel a megigazult ember mint a „képmás képmása” ragyog fel előttünk.

### 5.3 A megtisztulás témája és eszközei

Gergely, ahogy más egyházatyák is, a keresztséget kettős folyamatnak látja, amelynek van egy negatív oldala, a megtisztulás (*via purgativa*), és egy pozitív oldala, a megvilágosodás (*via illuminativa*). A megtisztulás a kegyelem által és a hívő együttműködésével valósul meg, különféle utakon, amelyek azonban – amint látni fogjuk – mind-mind a keresztségben csúcsosodnak ki, illetve szorosan ahhoz kötődnek. Ezért igen hasznos lesz végigtekinteni, hogy a megtisztulásnak milyen módjairól, eszközeiről tesz említést Nüssza püspöke, és ezeknek milyen kapcsolatban állnak a keresztséggel.<sup>848</sup>

#### 5.3.1 Megtisztulás az Ige által

Amikor Gergely a zsenge korban elhunyt kisgyermeknek túlvilági sorsát összehasonlítja az erényes életet élőkkel, ez utóbbiak „tökéletes megtisztulását” (τελείαν κάθαρσιν) a „sugalmazott Írás filozófiájának” tulajdonítja. A szóban forgó teljes mondat így hangzik:

Aki ezeket és az ezekhez hasonlókat nézi, ... nem kis erőt merít magának ... azzal, hogy rendelkezésére állnak azok a tudományok, amelyek a gondolkodást az erényhez kalauzolják: a geometria és az asztronómia, az igazság megértése a számok által, a nem ismert dolgok összes bizonyítási módszere, a már felfogottak megerősítése, és mindezek előtt a sugalmazott Írás filozófiája, amely tökéletes tisztulást (τελείαν ... κάθαρσιν) hoz azoknak, akik általa az isteni misztériumokban jártasságot szereztek.<sup>849</sup>

Néhány megjegyzést érdemes tenni e szöveggel kapcsolatban. Először is feltűnő, hogy milyen pozitív jelentőséget tulajdonít Nüssza püspöke a filozófiának.<sup>850</sup> Magát a

848 A következő témakörökön túl Gergelynél alkalmoszerűen előfordulnak még a megtisztulás, illetve bűnbocsánat további útjai is. Így például az *Encomium in xl martyres II* beszédben Gergely szót ejt a szentek közbenjáró imádságának bűnbocsátó erejéről, másutt pedig a bűnvallomás útján történő megtisztulásról (*Inscr. ps. II,6*; GNO V,89; CTP 110,115; *Ep. can.*: 4h). Ezek azonban inkább egyedi megnyilatkozások; a megtisztulás tipikus módjai jól összefoglalhatók a soron következő témák szerint.

849 *Infant.*: GNO III/2,86; ÓI 18,50. Az utolsó tagmondatnál eltértem Vanyó L. fordításától („akiket misztériumai megtisztítottak”), hogy – bár nehezebben – de tartalmilag pontosabban adjam vissza a görög szöveget.

850 Az új platonikus gondolkodásmódhoz hasonlóan Gergely is előkészítő szerepet tulajdonít az egyes

kereszténységet is filozófiaként, az igazi filozófiaként mutatja be: *egyedül* ez képes arra, hogy tökéletes tisztulást hozzon.<sup>851</sup> A misztérium szó alatt Gergely ezúttal világosan a tanítást érti, hiszen „az általa” (δι’ αὐτῆς) szó az Írásra (pontosabban az Írás filozófiájára) vonatkozik. Másfelől viszont a μυστήρια szón átérezhető ennek szentségi, a vallási közösséghez szorosan kapcsolódó jellege.

Némi homályosságot hagy ugyanakkor a πεπαιδευμένοις *participium coniunctum*os szerkezet, melyet mediopasszív vagy passzív jelentésben is lehet értelmezni. Az előbbi értelmezés mellett („akik az <Ige> által az isteni misztériumokban iskolázták magukat”) szól az egész mondat logikája, mely a különféle erényre kalauzoló utakat veszi sorra, kiemelve a szóban forgó személy aktív tevékenységét. De nem lehet teljesen elvetni a passzív értelmezést sem („akik általa az isteni misztériumokban oktatást nyertek”). Az viszont nem kétséges, hogy *magát a tisztulást az Ige viszi végbe* – akkor is, ha ennek föltétele az Írással való alapos, aktív foglalkozás.

Hasonló gondolatot találunk a boldogságmondásokról szóló 6. homíliában. A kappadókiai püspök ekevashoz hasonlítja a boldogságmondások igéit:

És általában, valamennyi rendelkezéssel kapcsolatban (δι’ ἐκάστου τῶν παραγγελμάτων) megállapíthatod, hogy az Ige, akár a barázdát vágó eke, (εὐρήσεις ἄρότρου δίκην τὸν ἄροτριακὸν λόγον) kiássa a bűnök kártékony gyökereit szívünk mélyéből. Így <a boldogságmondások> megtisztítják (καθαρθῆναι) a tövises termést.<sup>852</sup>

A tisztulást itt is az Ige viszi végbe, mégpedig jelen esetben a Szentírás *egy-egy konkrét útmutatása*, nem pedig az „Írás filozófiája”, vagyis a benne (általánosan) fellelhető tanítás. Végül következzen egy idézet Csodatevő Szent Gergely életrajzából:

Ez idő alatt, ahogyan az Írás Mózesről mondja, hogy „oktatást kapott az egyiptomiak minden bölcsességében” (ApCsel 7,22), ugyanígy ez a nagy <szent> is, miután végigjárta a görögök valamennyi tudományát, és saját tapasztalatból megismerte tanításaiknak erőtlensége és ellentmondásos mivoltát, az Evangélium tanítványa lett; mielőtt alávetette volna magát a misztikus, nem test szerinti születésnek, olyan egyenes életet élt, hogy a bűn semmilyen foltját sem vitte magával a keresztségre.<sup>853</sup>

---

filozófiai tudományoknak, és néven is nevezi őket. Az új platonizmus szerint az enciklopédikus tudományok nem önmagukban értékesek, hanem csupán azért, mert a lelket az anyagi valóságoktól a szellemiek – vagyis az isteni világ és az erény – felé fordítják. Hasonló állásponton volt fiatalkorában Augustinus is.

851 P. MARAVAL hasznos összefoglalót írt a keresztény élet filozófiaként való bemutatásáról: *L'idéal de la philosophie*, in GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de S<sup>te</sup> Macrine* (SC 178), Cerf, Paris 1971.

852 *Beat.* hom. 6,5: PG 44,1276B. A fordítás enyém.

853 *Thaum.*: PG 46,901C. Hozzá kell tenni azt is, hogy a keresztség előtti (erkölcsi) megtisztulás szükségességét más atyák is hangsúlyozták. Tertullianus például ezt írja: „Tehát nem azért mosnak le, hogy szakítsunk a bűnözéssel, hanem szakítunk vele, mert szívünkben már lemosattunk, és a hallgatónak ez az első megmerítkezése.” (*Poenit.* 6,17: ÓÍ 12,160). Gergely is hasonló módon gondolkodik.

Ez a hosszú mondat első olvasásra zavarba hoz. Hiszen úgy tűnik, mintha a tökéletes megtisztulás (itt: „a bűn minden szennytől való mentesség”) lehetséges volna már a keresztség előtt is.<sup>854</sup> Ha azonban figyelmesebben szemügyre vesszük a szöveget, nyilvánvalóvá válik, hogy a tisztulás nem pusztán az emberi erőfeszítés, az egyenes életvitel eredménye. Csodatevő Gergelynek ugyanis előbb *az Evangélium tanítványává kellett válnia, és az Ige készíti fel őt a keresztségre.*<sup>855</sup> Ez még inkább látszik annak alapján, hogy a görög filozófiának itt csupán *negatív* előkészítő szerepe van: a (kegyelem indítására) kereső ember ráébred, hogy a pogány tanítások erőtlene és ellentmondásosak, és ez az Evangélium világosságának befogadására indítja őt.<sup>856</sup>

Összefoglalva megállapíthatjuk a következőket:

1. Gergely a megtisztulás útján nagy jelentőséget tulajdonít a tanításnak (vö. Jn 15,3).
2. Hatékony megtisztító ereje Isten Igéjének van, még ha a pogány filozófiának is lehet valamiféle – pozitív vagy negatív – előkészítő szerepe az erény útján.
3. Az Ige kifejtheti megtisztító erejét már a keresztség előtt. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy az előkészület nem önmagában áll, hanem a szentség vételére irányul.
4. A megtisztító hatású Ige alatt Gergely egyes esetekben a teljes keresztyén tanítást, más esetekben konkrét szentírási helyeket ért, ill. tart szem előtt.
5. Arról, hogy *miképpen* tisztít az Ige, nem kapunk világos eligazítást. Számolni kell az Ige valamiféle szentségi fölfogásával, bár a *De beatitudinibus*ból vett idézet inkább szentírási indíttatásból fakadó morális megtisztulást sugall.

### 5.3.2 Megtisztulás az életvitel által

Az Ige tisztító ereje kapcsán már felvetődött a kérdés, hogy mennyiben tulajdonítható a megtisztulás magának az ember erőfeszítésének, és mennyiben a kegyelem hatásának (legyen szó a Szentlélek közvetlen tevékenységéről, vagy a Szentírással való foglalkozás és a

854 A. M. Ritter súlyos kritikával illeti Gergely kegyelemtanát a keresztséggel összefüggésben (*Die Gnadenlehre* 221). Amint azonban a módszertan tárgyalásánál emlékeztettem rá, nem szabad figyelmen kívül hagyni a műfaji sajátosságokat. A *hagiographia*-ra jellemző a szónoki túlzások használata, akár a dogmatikai egzaktság rovására is.

855 Több hasonló vonást figyelhetünk meg első példánkkal. Mindkét helyen szerepet kap a filozófia, a *paideusis* (vö. a rokon kifejezéseket: παιδευμένοις, ill. ἐπαιδευθη, παιδευσεως). A pogány filozófiának mindkét helyen előkészítő szerepe van. Közös motívum az Ige általi tisztulás, és eltérő fokon ugyan, de mindkettőben jelen van a szentségi terminológia is (μυστήρια, ill. μυστικῆς τε καὶ ὁσώματος γεννήσεως; λουτρον).

856 A keresztyén filozófus azonban, az Evangélium világosságának birtokában, a hit javára hasznosítani tudja a pogány filozófia önmagukban inkonzisztens eredményeit is, ahogy erre Gergely számos alkalommal kitér.

szentségek kegyelmeiről). A tisztánlátás érdekében vizsgáljunk meg Gergely különböző, ezzel kapcsolatos kijelentéseit.

Először is megállapíthatjuk, hogy az emberi erőfeszítés általi megtisztulást különféle kulcsfogalmakkal hozza kapcsolatba. Az előző pontban már említett „filozófia” kifejezés mellett jelentős szerepet játszik az „erény” (ἀρετή) fogalma is.<sup>857</sup> A *Dialogus de anima et resurrectione* traktátusban a következőket olvassuk:

A példabeszéddel – a mi véleményünk szerint – azt tanítja az Úr, hogy az erényes magatartás (διὰ τῆς κατὰ ἀρετὴν ζωῆς) tisztítson meg minket (χωρίζεσθαι πῶς) *valamiképpen* ezektől már a testi életben, vetközzünk ki ezekből (καὶ ἀπολύεσθαι), nehogy szükségünk legyen még egy második halálra is ez után a halál után, hogy az tisztítson meg (ἀποκαθαίρωντος) minket a megmaradt testi szennytől.<sup>858</sup>

Gergely ugyanebben a műben egy másik helyen utal még arra is, hogy az erény általi megtisztulásban a lélek mindhárom platóni lélekrésze közreműködik:

Az erény szerint (κατ’ ἀρετὴν) élnek mindazok, akik a gondolkodással (ἐκ λογισμῶν), a vágygal ([διὰ] ἐπιθυμίας) és a törekvéssel (διὰ σπουδῆς) megtisztítják (τοῖς κεκαθαυμένοις) lelküket.<sup>859</sup>

Ugyancsak az ἀρετή kifejezést találjuk a *De infantibus praemature abreptis* műben:

Az újszülöttek idejekorán bekövetkező halála nem ad alapot arra a feltevésre sem, hogy akinek ilyen módon szűnik meg az élete, annak kínjai vannak, de arra sem, hogy ugyanolyan állapotban van, mint azok, akik ebben az életben az összes erény által (διὰ πάσης ἀρετῆς) megtisztultak (κεκαθαυμένοις), mert Isten hatalmasabb előrelátásával megakadályozta azt a mérhetetlen gonosztságot, amelyben különben éltek volna.<sup>860</sup>

Bár az idézett helyek világosan az emberi erőfeszítés jelentőségét húzzák alá, mindazonáltal nem szabad elfelejtenünk, hogy Nüssza püspöke számára az ἀρετή nem pusztán erkölcsi kategória. Krisztus minden erény foglalatára,<sup>861</sup> s ezért a „minden erény” említése kimondatlanul föltételezi Krisztus kegyelmi segítségét.

A hatodik boldogságmondásról szóló homília szerint a bűn által az eredeti isteni képmásra rakódott szenny gondos életvitellel távolítható el:

Isten megteremtéskor beléd véste a tulajdon természetében meglevő tökéletességeinek lenyomatait, mint ahogyan a viaszba pecsétformát nyomnak. Ám a bűn, mely elborította az istenképiség lenyomatát, hasznavehetetlenné tette számodra a jót, melyet szégyenletes üledékek takartak el. Ha tehát gondos életvitellel (δι’ ἐπιμελείας βίου) lemosod a szívedre rakódott szennyet, újra felragyog majd számodra az istenképiség szépsége.<sup>862</sup>

857 A két kifejezés együttesen is előfordul. Vö. *Mort.*: ÓÍ 18,81. A filozófia tisztító hatását említi még *Mort.*: ÓÍ 18,79 is.

858 *An. et res.*: ÓÍ 6,609; PG 46,88A. A „valamiképpen” módosítószó (πῶς) az én kiegészítem Vanyó L. fordításához. Gergely érzékelteti, hogy az emberi erőfeszítés önmagában nem hozhat tökéletes tisztulást.

859 *An. et res.*: ÓÍ 6,624; PG 46,120B.

860 *Infant.*: ÓÍ 18,58; GNO III/2,96. Vö. uo. ÓÍ 18,47; GNO III/2,82 is.

861 Általános megállapításként Gergely kijelenti: „ἀρετὴ δὲ ὁ κύριος” (*Eun.* III, t. 7: GNO II,60; PG 45,824C). Másutt pedig sorra veszi az egyes erényekkel azonosított isteni attribútumokat (*Prof.*: GNO VIII/1,134; *Perf.*: GNO VIII/1,175).

862 *Beat. hom.* 6,3–4: PG 44,1272A. A fordítás enyém.

Hasonló gondolatkört találhatunk még a *De virginitate* aszketikus írásműben is:

... az ember ... kihullott saját méltóságából, amint azokkal történik, akik megbicsaklanak, hogy aztán beleessenek a sárba, és külsejükre rákenődjön az agyag, hogy még ismerőseik számára is felismerhetetlenek, ugyanígy ez is, a bűn sarába esve elvesztette azt, hogy ő a romolhatatlan Isten képmása (Róm 1,23; 1Tim 1,17), a bűn következtében a romlandóba és az anyagba öltözött át, aminek levetését tanácsolja az Írás (Jak 1,21; Ef 3,16), mintegy lemosva (οἷόν ... ἀποκλυσάμενον) azt a tiszta életvitel vizében (οἷόν τι νι ὕδατι τῇ καθαρῇ τῆς πολιτείας), letéve a földi sátrát (Kiv 34,34; 2Kor 3,16), utána megint felragyog a lélek szépsége. Az idegen elem letevése a természet visszatérése ahhoz, ami neki megfelelő, ami másként nem történhet, minthogy megint olyan lesz amilyennek kezdetben teremődött. Az Istenhez való hasonlatosság nem a mi munkánk, és nem emberi erő teljesítménye, hanem Isten bőkezűségéé, aki teremtésünk pillanatában megajándékozta természetünket a hozzá való hasonlatossággal. Mert mekkorának kell lennie az emberi erőfeszítésnek, hogy egyedül is le tudja tisztítani a bűn rákenődött szennyt, és fel tudja csillantani a lélek eltakart szépségét?<sup>863</sup>

Ez a hely több szempontból is jelentős. Hangsúlyozza, hogy a tisztulás elsődlegesen Isten műve, az emberi erőfeszítés nélkülözhetetlen, de önmagában nem elegendő. Figyelemre méltó a „tiszta életvitel vize” kifejezés is, mert párhuzamot sugall a keresztség vizével.

Összefoglalásul a következőket mondhatjuk:

1. Gergely kijelentései az isteni kegyelem és az emberi együttműködés szerepéről olykor ellentmondásosnak látszanak, ezért csak együtt értelmezhetők. Ennek megfelelően:
2. A megtisztulás folyamatában az isteni kegyelem és az emberi erőfeszítés nem konkurálnak egymással, hanem egymást föltételezik. A kegyelem nélkül az ember képtelen volna a megtisztulásra, hiszen ahogyan az eredeti istenképiség Isten ajándéka, ugyanúgy ennek helyreállítása sem történhet kegyelmi segítség nélkül. A kegyelemnek ugyanakkor az emberi együttműködésben kell hatékonyá válnia, enélkül eredménytelennek bizonyul.

### 5.3.3 Megtisztulás a négy őselem által

Gergely filozófiai fejtegetésében gyakran hivatkozik a négy arisztotelészi őselemre (στοιχεῖα).<sup>864</sup> A keresztséggel kapcsolatosan a négy őselem közül legalábbis három könnyen kapcsolatba volt hozható a keresztséggel: a víz, mint a vízkeresztség anyaga; a tűz, mint a megtisztulásnak egy másik eszköze és mint a Lélek szimbóluma; a föld, mint a temetkezés helye (amennyiben a keresztség a Róm 6,4 értelmében eltemetkezés Krisztussal). A levegőt sem lett volna nehéz összefüggésbe hozni a Lélek-keresztséggel, hiszen a πνεῦμα szó szelet és

<sup>863</sup> *Virg.* 12, 2–3: ÓI 18,377–378; SC 119,408–410.

<sup>864</sup> Így például a teremtéstörténet szó szerinti magyarázatánál az *Apologia in hexaemeron* műben.

lelket is jelenthet. Bár a a Canticum-homíliákban többször felbukkan a kettős jelenésű főnévhez kapcsolódó szójáték, de sohasem a lelki tisztulás összefüggésében.<sup>865</sup>

A szentségtani kérdések négy őselemhez kapcsolt magyarázata több előnnyel is járt Gergely korában. Jelentősége volt hitvédelmi szempontból, hiszen a logikus érvelésre egyébként is nagy hangsúlyt fektető püspök számára ez a módszer a korabeli tudományos magyarázat eszközének számított. Azonkívül szemléletes magyarázatot tett lehetővé. Végül – az elmélet egységesítő jellegénél fogva – megkönnyítette annak a keresztyénységgel egyidős kérdésnek a megválaszolását, hogy miképpen egyeztethető össze a keresztség feltétlen szükségessége az üdvösséghez és Isten egyetemes üdvözítő szándéka.

A négy arisztotelészi elemet tudvalevőleg a rokon és ellentétes tulajdonságok alapján hozták egymással összefüggésbe. Gergely a „föld” és „víz” elemek rokonságára hivatkozik, amikor a vízkeresztséget halálként és temetkezésként mutatja be:

*Közismerten négy elem van ... az egyszerűbbek kedvéért ... név szerint megadjuk ezeket: a tűz, a levegő, a föld és a víz. Amikor tehát Istenünk és Üdvözítőnk az értünk vállalt megtestesülést beteljesítette, a negyedik elemnek vetette alá magát, hogy onnan támassza az életet! Mi a keresztséget Urunk, Tanítónk, Vezérünk utánzására vesszük fel, csak nem a földbe temetkeziünk ..., hanem a földdel rokon elemhez, a vízhez járulunk ...*<sup>866</sup>

Másutt viszont az ellentétes „víz” és „tűz” elemekre hivatkozik Nüssza püspöke:

[A] keresztség kegyelmét ... már az Úr emberré válása előtt is az ószövetségi írások mindenütt előre ábrázolták ... [Az Illés szavára] a vízből ... tűz csapott fel, hogy a fizikailag ellentétes tulajdonságú elemek hihetetlen módon egyesültek barátságosan és együtműködve, nagy fölényrel bizonyítva a maga Istene hatalmát (1Kir 18,22)<sup>867</sup>

E bevezető után a következőekben még külön is foglalkozom a víz és tűz általi tisztulás témájával.

### 5.3.4 Megtisztulás a víz által

Nem lehet meglepetés, hogy Nüsszai Szent Gergely a keresztségben a megtisztulás eszközét látja:

Akkor meg halljad tőlünk azt, hogy a megáldott víz (ὕδωρ εὐλογοούμενον) megtisztítja (καθαίρει) és megvilágosítja az embert.<sup>868</sup>

A püspök a mágikus elképzelésekkel szemben hangsúlyozza, hogy a tisztulást nem az anyagi valóság különleges erejének, hanem a kegyelemnek és a Szentlélek erejének kell tulajdonítani:

<sup>865</sup> *Cant. hom* 5: GNO VI,147; FC 16/2,318; *uo.* GNO VI,157; FC 16/2,330–332; *hom.* 12: GNO VI,341; FC 16/3,616. Gergely keresztségről szóló homíliája szerint a Szentlélek az újjászületés fürdője által már megtisztult lelket veszi birtokba (*Bapt.* ÓI 6,769–770; PG 46,421B).

<sup>866</sup> *Diem lum.*: GNO IX,228; ÓI 18,236–237. *Vö. Or. cat.* 35: ÓI 6,559; SC 453,306.

<sup>867</sup> *Diem lum.*: GNO IX,230.234; ÓI 18,238.242. *Vö. Or. cat.* 35: ÓI 6,562; SC 453,312.

<sup>868</sup> *Diem lum.*: GNO IX,227; ÓI 18,236.

Ezt a jótéteményt azonban nem a víz adja meg ajándékként (legyen bár a teremtésben a legfenségesebb elem), hanem Isten kegyelme és a Lélek leszállása, amely titokzatosan érkezik a mi megszabadításunkra. A víz a tisztulás megmutatására (πρὸς ἐνδειξιν τῆς καθάρσεως) szolgál.<sup>869</sup>

A tisztulás nem csupán morális megújulásban valósul meg, hanem részesedést jelent az isteni életből:

Ez az üdvösség a víz általi tisztulásban (διὰ τῆς ἐν ὕδατι καθάρσεως) valósul meg. Aki megtisztult (ὁ δὲ καθάρθεις), az a tisztaságban részesedik (ἐν μετουσίᾳ τῆς καθαρότητος ἔσται), az igazi tisztaság (τὸ δὲ ἀληθῶς καθαρὸν) pedig az istenség. ... Víz és hit, az egyik hatalmunkban áll, a másik az emberi életben oly közismert és megszokott valami. A kettő eredménye azonban már olyan hatalmas nagy jó, hogy az isteni természettel való rokonságot (πρὸς αὐτὸ τὸ θεῖον ἔχειν τὴν οἰκειότητα) jelenti.<sup>870</sup>

Gergely az isteni életben való részesedést a forrásvízzel kapcsolatos képi formában is megmutatja:

A minden szenvedélyességtől mentes készség viszont az ősmintára tekint, aki Krisztus, akitől mint tiszta és romolhatatlan forrásból merítve ezeket a gondolatokat, önmagában mutatja meg a hasonlóságot az ősmintával, amelyek úgy viszonyulnak egymáshoz, mint forrásban bugyogó víz az edényben levőhöz.<sup>871</sup>

Azt, hogy Gergely a keresztséget ennél a hasonlatnál is szem előtt tarthatta, a következő idézet mutatja:

Miután azonban a bűn szennye a képmás szépségét tönkretette, eljött az, aki az élő és örök életre szökellő (Jn 7,38; 4,14) vizével megtisztít, hogy a bűnből (eredő) szegycint lerakván újra a boldog minta szerint újjátsunk meg.<sup>872</sup>

Ebből az idézetből jól látható, hogy Gergely összekapcsolja a vízről szóló különféle szentírási képeket, és valamennyiben keresztségi szimbolikát fedez fel.

### 5.3.5 Megtisztulás a tűz által

Gergely tanításában gyakran visszatérő gondolat a túlvilági tisztulás lehetősége, melyet a szentírási nyelvezetet követve „tűz általi” tisztulásnak nevez. Kérdés számunkra, hogy pontosabban mit ért e kifejezés alatt, valamint hogy a tisztulás ezen formáját kapcsolatba hozza-e a keresztséggel.

A szent püspök írásaiból kitűnik, hogy a túlvilági élet tekintetében három lehetőséggel számol. A három lehetőség azonban meglepő módon nem a mennyország, a pokol és a tisztító tűz állapota, mert Gergely az órigenészi apokatasztázis-tant követve elveti a végleges

869 *Diem lum.*: GNO IX,224.

870 *Or. cat.* 36: ÓI 6,562–563; SC 453,312–314. Vanyó L. fordítását javítottam, mert az „is” szó betoldásával azt sugallta, mintha a keresztség általi üdvösség a megtisztulás csupán egyik módja volna, noha Gergely ezen a helyen épp az ellenkezőjét állítja. Az istenségben való részesedés (μετουσία) és a vele való rokonság (συγγένεια, οἰκειότης) platóni – új platóni fogalmak (PLATÓN, *Polit.* 611e; PLÓTINOSZ, *Enn.* IV, 7,10).

871 *Perf.* 14: ÓI 18,472; GNO VIII/I,212.

872 *Beat.* I,1: PG 44,1197BC. A fordítás enyém.



kárhozat lehetőségét. A nála szereplő három lehetőség ehelyett a mennyország, a tisztítótűz és egy sajátos, a limbushoz hasonló állapot.

Az idejekorán elhunyt gyermekek örök sorsa után kutatva Gergely így fogalmazza meg a kérdést:

Mi történik az így elhunytakkal? Az ilyen lélek is meglátja talán bíróját? Oda kell állnia a többivel a bírói szék elé? (Róm 14,10; 2Kor 5,10) Meg fogja kapni a megérdemelt viszonzást, amikor majd vagy megtisztul tűzben az evangélium ígéje szerint, vagy pedig az áldás harmata felüdüti? (Lk 16,24; Dán 3,50)<sup>873</sup>

Gergely válasza nemleges a kérdést illetően. Azok esetében, akik számára nem volt adva az erény gyakorlásának lehetősége, sajátos értelemben nem lehet beszélni viszonzásról sem pozitív (mennyország), sem negatív (tisztítótűz) értelemben.<sup>874</sup> Ezért tételez föl Nüssza püspöke egy harmadik lehetőséget, amelyet a hagyományos limbus-tanhoz lehet hasonlítani. Azért csak hasonlítani, mert Gergely számára a csecsemő- és kisgyermekkorban elhunytakkal kapcsolatban nem a keresztségi kegyelem (esetleges) hiánya jelent problémát, hanem a kegyelem kibontakoztatásának, vagyis az erény gyakorlásának a lehetetlensége. A gergelyi limbusba tehát, úgy tűnik, *a keresztségtől függetlenül* jut valamennyi zsenge korban elhunyt kisgyermek.

A három lehetőség együttes említése még világosabban megjelenik a *Dialogus de anima et resurrectione* című műben:

... amikor az egyes ember által természetünk beteljesedése lezáródik, azoké is, akik már ebben az életben azonnal megtisztultak a rossztól, azoké is, akik a szükséges idő alatt tűz által tisztultak meg tőle, azoké is, akik ebben az életben sem jót, sem rosszat meg nem tapasztaltak, akkor mindenkinek felkínálja a javaiban való részesedést ...<sup>875</sup>

Ebből az idézetből még az is kiderül, – ami egy újabb eltérés a hagyományos limbus-elképzelésekhez képest –, hogy bizonyos fokon az idejekorán elhunytaknak is megadatik az isteni javakban való részesülés (μετουσία).

Gergelynek e harmadik állapotról vallott fölfogását még egy további okfejtésből is megismerhetjük. Ezúttal azokról esik szó, akik életük végére halasztják a keresztséget:

Ahogy én látom, a jövő élet szempontjából az emberek három csoportra oszthatók, hogy általánosságban és további felosztások nélkül beszéljünk róluk. Első rendjük a dicséreteseké és igazaké; a második azoké, akik sem tiszteletet, sem büntetést nem érdemelnek; a harmadik azoké, akiknek bűnhődniük kell vétkeikért. Hová soroljuk

873 Az utolsó tagmondatnál (dőlt betűvel) eltértem Vanyó L. fordításától (ÓÍ 18,40), mert a háromszoros mellérendelést félreérthetőnek tartom. A görög szöveg: ὁψεται ἄρα κακεῖνη ἡ ψυχὴ τὸν κριτὴν; παραστήσεται μετὰ τῶν ἄλλων τῷ βήματι; ὑφέξει τῶν βεβιωμένων τὴν κρίσιν; λήψεται τὴν κατ' ἀξίαν ἀντιδοσιν ἢ πυρὶ καθαιρομένῃ κατὰ τὰς τοῦ εὐαγγελίου φωνὰς ἢ τῇ δρόσῳ τῆς εὐλογίας ἐναναψύχουσα; (*Infant.*: GNO III/2,73.)

874 Vö. uo.

875 ÓÍ 6,639; PG 46,152A.

azokat, akik szinte temetési szertartásul veszik fel a keresztség jótéteményét? Világos talán, hogy a másodikba, s oda is csak engedékenység árán, hogy Isten saját emberszeretete alapján kapják meg az örökséget.<sup>876</sup>

Úgy gondolom, nem igényel további bizonyítást, hogy az itt említett második „rend” a gergelyi limbussal azonosítható. Elképzelhetőnek tartom, hogy Gergelyt kezdetben a személyes döntéshozatalra (προαίρεσις) el nem jutott lelkek sorsa felőli elmélkedés vezette a közbülső állapot feltételezésére, majd ezt később kiterjesztette azokra, akik felnőtt korukban haszontalan szolgaként földbe rejtették talentumukat, és keresztségüket a halál előtti órákra halasztották.<sup>877</sup>

A következő kérdéskör magának a tisztítótűznek a mibenlétét érinti. Gergely ugyanis, úgy tűnik, a kárhozatot minőségileg nem, hanem csak időtartamát tekintve különíti el a tisztítótűztől:

Mi haszna van azonban a jó reménynek, mondtam, ha arra gondolunk, hogy mennyire szörnyű csupán egy évi fájdalmat is kibírni, hát még ha az elviselhetetlen gyötrelem mintegy az örökkévalóságra nyúlna? A jövő reménysége miféle vigasztalást hagy azok számára, akik büntetésüket az egész örökkévalóságra kapják?<sup>878</sup>

Jól látható, hogy Gergely egy kérdés erejéig ugyan fölveti a pokol lehetőségét, de csupán azért, hogy további fejtegetései során apokasztázis-tanával bizonyítsa, hogy a végső helyreállításakor végül mindenki kiengesztelődik Istennel. S bár alkalmanként használja az „örök tűz”, „ki nem alvó tűz” kifejezéseket, valójában ezeken is a tisztítótűzet érti.<sup>879</sup> A nússzai püspök exegézise szerint – úgy tűnik – a tűz örök (hiszen Isten „emésztő tűz”), a tisztulás azonban véges:

Az aranytisztítók is tűzzel távolítják el az aranyhoz keveredett salakot, s nemcsak a salakot olvasztják meg, hanem a szennyeződéssel együtt szükségképpen megolvasztják a színaranyat is, amaz megsemmisül, ez megmarad. Ugyanígy teljesen szükségszerű, hogy amikor a tisztító [vagy: ki nem alvó] tűz (τῷ καθαρσίῳ/ἁκοιμήτῳ πυρὶ) felemésztí a bűnt, a bűnnel összefonódott léleknek is tűzre kell kerülnie, amíg a láng [vagy: örök tűz] [τῷ (αἰωνίῳ) πυρὶ] ki nem égeti a beleszóródott szennyet, piszkot, szemetet.<sup>880</sup>

A büntetés ideje, illetve intenzitása a terhek nagyságával arányos:

876 ÓÍ 18,773–774; PG 46,428AB.

877 Minthogy buzdító beszédről van szó, számolni kell a rétori hatásgyakorlás céljával is: Gergely a limbussal fenyegetve akarja visszatartani hallgatóit a keresztség elhalasztásától. Mégis, az érvelés annyira konzisztens, hogy többről van szó, mint egyszerű szónoki túlzásról.

878 *An. et res.*: PG 46,101AB. A fordítás a sajátom, mivel Vanyó L. fordításában hiányzik a kérdés második része. Vö. ÓÍ 6,615.

879 Az apokasztázis-tannal szemben gondot jelenthettek bizonyos szentírási helyek, melyek „örök” (Mt 18,8; 25,41; Júd 1,7), ill. „olthatatlan” (Mt 3,12) tűzről beszélnek. Isten emésztő tűz. Gergely azonban az 1Kor 3,15 szellemében értelmez: „Az, akinek munkája elég, kárt vall; ő maga ugyan megmenekül, de csak mintegy tűz által.” Az olthatatlan tűzzel kapcsolatban vö. még *Or. cat.* 40: ÓÍ 6,571 is.

880 *An. et res.* ÓÍ 6,614; PG 46,100A. Az értelmezést megnehezítik a szövegvariánsok. Vö. még 1Pét 1,7; Bölcs 3,6; Péld 17,3; Zak 13,9.

Aki nagy terhet cipel, annak hosszabb időt kell eltöltenie az emésztő lángban.<sup>881</sup>

Ahogy már utaltam rá, Gergely az órigenészi apokatasztázis-tant követve érvel amellett, hogy a pokol kínjai sem tarthatnak örökké.<sup>882</sup>

Azt, hogy a rossz egyszer megsemmisül, kiválik teljesen a létből, s az isteni és tökéletes természet minden értelmes lényt magához von, és ami létrejött, abból semmi sem marad majd Isten királyságán kívül, amikor a dolgokhoz kevert rossz silány, hamis anyagként kiolvad a tisztítás tűzének tégléjében, minden olyanná válik, mint amikor Isten megteremtette, amikor még rossz nem volt benne.<sup>883</sup>

És egy másik helyen:

Én úgy látom, a Szentírás ezzel a rossz teljes megsemmisülését tanítja. Ha ugyanis minden lényben Isten lesz, a rossz nem létezhet egyáltalán a létezőkben. Ha feltételezzük a rossz meglétét is, hogyan tarthatjuk azt, hogy mindenben Isten van?<sup>884</sup>

Az eddig vizsgált helyek közös vonása volt, hogy a tűz általi tisztuláson Gergely minden esetben a túlvilági tisztulás esetét értette. A tűz általi tisztulás és a keresztség kapcsolatát vizsgálva két kérdés is felmerül. Vajon vonatkoztatja-e Gergely alkalmasint a tűzben való tisztulást a keresztségre is („tűzzel és Szentlélekkel fogtok megkeresztelkedni”<sup>885</sup>), illetve lát-e valamilyen megfelelést a keresztség mint víz általi és a tisztítótűz mint tűz általi tisztulás között.

Ami a kérdés első részét illeti, az egész gergelyi *corpus*-ban csupán egyetlen helyet találtam, ahol Gergely a tüzet a jelen életbeli tisztulással, nevezetesen a keresztséggel hozza kapcsolatba:

Ezt tette Illés, világosan előre hirdetve ezen csodálatos áldozati cselekménnyel a keresztség misztériumába való azon beavatást, amely később fog beteljesedni nekünk. A háromszor leöntött vízzel villant fel a tűz, annak jelzésére, hogy ahol van misztikus víz, ott van az éltető, meleg tűzű Lélek is, amely tűzformájú, amely az istenteleneket elégeti, a hívőket meg megvilágosítja.<sup>886</sup>

Nyilvánvaló, hogy az értelmezést itt maga a szentírási szöveg sugallta. A kérdés második felét illetően az *Oratio catechetica* eloszlat minden kétséget:

Mivel a tűzben és vízben van valamilyen tisztító erő, ezért azok, akiket a szentség vize a bűn szennytől megtisztított, nem is szorulnak másféle tisztulásra, de akiknek ebben nem volt részük, azok szükségképpen a tűzben tisztulnak meg.<sup>887</sup>

881 ÓÍ 6,615; PG 46,100C–101A.

882 A *De mortuis*-ban még egy további érvelést is találunk a kárhozat örök mivolta ellen: a szenvedélyek mint az emberi természetben eredetileg kívül eső dolgok idővel csömört váltanak ki a tisztuló lélekben (vö. ÓÍ 18, 81–82).

883 *Tunc et ipse*: ÓÍ 6,756.

884 *An. et res.*: ÓÍ 6,616.

885 Mt 3,11; Lk 3,16.

886 *Diem lum.*: ÓÍ 18,242.

887 *Or. cat.* 35: ÓÍ 6,562.

### 5.3.6 Megtisztulás a könnyek által

A bűnbánat-tartásnak természetes velejárói a könnyek, és ezért a könnyezés az ókeresztény íróknál a bűnbánat szinonimája lett, akár egyéni töredelemről van csupán szó, akár a keresztség előtti bűnbánat-tartásról, akár a kiengesztelődés szentségi cselekményéről. Az elsőre jó példát látunk Nüssza püspökénél a negyven szebaszteiai vértanúról szóló második beszédében:

Amikor fölébredtem álmomból, és ráébredtem arra, hogy elvitettem a meghívást, megértettem, hogy mi volt a katonák félelmetes jelenésének célja: sűrű könnyekkel megsirattam könnyelműségemet, és az ereklýékre is keserű könnyeket hullattam, hogy Isten irgalmas legyen hozzám, és a szent katonák is megbocsássanak.<sup>888</sup>

A bűnbánat könnyei jelenthetik a keresztség alkalmával gyakorolt bűnbánattartást:

(Baszileiosz) medencéket is készített „a lélek szennyének lemosására, könnyekkel mosva le a piszkot”<sup>889</sup>.

Sokkal jelentősebb azonban a mi szempontunkból az, amikor Gergely kifejezetten a bűnbocsánat szentségéről beszél, és ezt párhuzamba állítja a keresztséggel:

Eljött a királyi kegy, mely megbocsátást ajándékozott két büntetett rendnek: szabadulást a foglyoknak, az adósság elengedését azoknak, akik tartoztak. ... Némelyeknek víz és fürdő által (δὴ ὕδατος καὶ λουτροῦ) ígérek gyógyulást, másoknak pedig könnyel (δὴ ὀλίγων δακρύων) szüntetem meg betegségüket.<sup>890</sup>

Több helyen a szent püspök a „könnyeinek vizével” szókapcsolattal utal a keresztséggel való kapcsolatra. A *De perfectione christiana* aszketikus műben ezt olvassuk:

Az apostol előírása szerint legyen törvény mindannyiunk számára, hogy tiszta lelkiismerettel kell venni a testet. Akin valamilyen a bűn által okozott szennyfolt van, mossa le könnyeinek vizével (τῷ ὕδατι τῶν δακρύων).<sup>891</sup>

Ennek a helynek az az érdekessége, hogy a megtisztulást az eucharisztia vétele kívánja meg. Nem világos, hogy Gergely a kiengesztelődés szentségére gondolt-e (az *una poenitentia* miatt ezt kevésbé tartom valószínűnek), vagy pedig – hasonlóan a legelső példához – a bűnök magán jellemű megsiratására.

A 6. zsoltárról szóló homília második felében részletesen szól a bűnbocsánat szentségéről. A zsoltárverset itt oly formában idézi Gergely, hogy ismét fölbukkan a „könnyeinek vizével” szókapcsolat:

... ezért a (bűn)vallásnak csak a földön van ereje, az alvilágban azonban nincs. Majd, mintha valaki azt kérdezné: „Hogyan kéred az irgalmasságot bűneid orvoslására? Míképpen fogod kiengesztelni Istent?” – így válaszol: „Elfáradtam sóhajtozásomban, és bűneim fekhelyét könnyeim vizével (τῷ τῶν δακρύων ὕδατι) mosom majd tisztára.”<sup>892</sup>

888 *Mart. II*,4: PG 46,785B. A fordítás enyém.

889 *Bas.*: ÓI 18,491.

890 *Bapt.*: ÓI 6,766–767; PG 46,417AB.

891 *Perf.*: ÓI 18,460; GNO VIII/1,192.

892 *Sext. Ps.*: GNO V,191. A fordítás enyém.

Az idézetben a teológus püspök eltér a *Septuaginta* szövegétől, abban ugyanis egyszerűen csak a „könnyeimmel” kifejezés szerepel, és nem található meg a bűnre való utalás sem. Természetesen elképzelhető, hogy Gergely más zsoltárfordítást használt. Valószínűbbnek tartom azonban, hogy szabadon idézte a szentírási imádságot, olyan formában, hogy az könnyebben alkalmazható legyen mondanivalójának céljaira.

### 5.3.7 Megtisztulás a vér által

Gergely a negyven szebaszteiai vértanú tiszteletére mondott második homíliájában kifejezetten vérkeresztségről beszél:

Egy döntő fordulattal, rövid idő alatt, mindent egyesített: új megtérő, hitvalló, vértanú lett, aki saját vérében mosakodott meg az újjászületés fürdőjével; nem kiontott vér által, hanem a haldokló vérével; megkoronázott férfi, mindenekre méltóvá vált férfi: neki köszönhetem Isten egyházában negyvenes <számukat>.<sup>893</sup>

A vérkeresztségre vonatkozó behatóbb reflexiókat nem találtam Gergelynél. Mindössze azt állapítja meg, hogy a mártírok haláluk után közvetlenül a mennyországba jutnak.<sup>894</sup> Annál érdekesebb viszont, hogy egy alkalommal az eucharisztikus szent vérnek tulajdonít megtisztító erőt:

Így szól ugyanis: „Az én testem valóban étel, és az én vérem valóban ital”. Aki tehát ezt a testet szereti (ἀγαπῶν), nem lesz a testiség barátja (φιλόσαρκος), és aki fogékony erre a vére, az megtisztul az érzéki vértől.<sup>895</sup>

Ennek a liturgikus megtisztulásnak van egy párhuzama a hívek (keresztségből származó) általános papságának értelmében is:

Így a saját vérével (ἐν τῷ ἰδίῳ αἵματι) engesztelő áldozatnak (ἱλαστήριον) gondolt Krisztus tanítja, hogy az ilyen felfogásúak önmagukban mindannyian engeszteléssé (ἱλαστήριον) válnak, a tagok halálra adása által szentelve/tisztítva (ἀφαρνίζοντα) meg a lelket.<sup>896</sup>

### 5.3.8 Megtisztulás a halál által

A *De anima et resurrectione* c. műből vett egyik idézetben láthattuk, hogy Gergely kilátásba helyezi a halál általi megtisztulást azokban az esetekben, ha a földi életben az erényes életmód ezt még nem valósította volna meg:

... nehogy szükségünk legyen még egy másik halálra is ez után a halál után, hogy az tisztítson meg minket a megmaradt testi szennytől.<sup>897</sup>

Vajon mit érthet Gergely e „megmaradt testi szennye” alatt? Mindazokat a szenvedélyeket,

893 *Mart. II*,3: PG 46,781CD. A fordítás enyém.

894 *Vö. Mort.*: ÓI 18,81.

895 *Eccl. hom. 8*: GNO V,423; PG 44,740A.

896 *Perf.*: GNO VIII/1,187; ÓI 18,457.

897 *An. et res.*: ÓI 6,609; PG 46,88A. A teljes mondatot l. a 173. oldalon (a 858. jegyzethez tartozó idézet).

amelyek bizonyos fokig a testi léthez tartoznak:

Ne vádolják tehát a meggondolatlanok a testet, amely mindezek után az újjászületés által (διὰ τῆς παλιγγενεσίας) istenibbé alakul át, a lélek fogja ékesíteni, miután a jövő élet élvezetéhez szükségtelentől és fölöslegestől megtisztítja a halál (τοῦ θανάτου ἀποκαθάραντος).<sup>898</sup>

Ugyanezen mű (*De mortuis*) egy másik helyén ezeket konkrétan is megnevezi:

... a salak helyett ... (tétélezzük fel) azokat a dolgokat, amelyek most felszítják a vágyat, amilyenek az élvezetek, a gazdagság, dicsőség-hajhászás, vezetés, harag, felfuvalkodottság és az effélék. A halál pontosan a mindezekről való megtisztítás eszköze (καθάρσιον) lesz.<sup>899</sup>

Ahogy a megtisztulás többi eszköze esetében is megfigyelhető, úgy a halál általi tisztulás is szoros kapcsolatban áll a keresztséggel:

Mivel tehát a mindenkiben természeténél fogva bent levő halál mindig és mindenhogy megtörténik, ha akarjuk, ha nem, de ami szükségképpen végbemegy, azt nem lehet az önkéntes dolgok közé sorolni, ezért önkéntes halállal más módon halunk meg, a keresztség misztikus vizébe temetkezve. Mert a keresztség által vele együtt eltemetkeztünk halálába (Róm 6,4), mondja, hogy halálának utánzását kövesse a feltámadás utánzása (μίμησις) is.<sup>900</sup>

#### 5.4 Születés

A legjelentősebb keresztségi szimbólumok közé tartozik a születés-újjászületés képe is. A krisztusi élet megkezdésének ezt a metaforáját már az Újszövetségben is megtaláljuk. A *Titusznak írt levél* a „Szentlélekben való újjászületés és megújulás fürdőjének” (λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου<sup>901</sup>) nevezi keresztséget. A másik jelentős hely Jézusnak Nikodémussal való párbeszéde János evangéliumában, ahol Krisztus fáradhatatlanul ismétli az (új, második, lelki) születés (γεννηθῆναι) szükségességét.<sup>902</sup> Péter első levele már a halál és feltámadás gondolatával is összekapcsolja az új születés képét: „Áldott legyen Isten, a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja, aki nagy irgalmasságával élő reménységre szült újjá (ἀναγεννήσας) minket, Jézus Krisztusnak a halálból való feltámadása által”<sup>903</sup>. A szentírási szerző a későbbiekben is továbbviszi ezt a gondolatot: azokat, akik a keresztségi újjászületésben elnyerték az istengyermeki életet, arra biztatja, hogy újszülött csecsemők módjára lelki, vizezetlen tejre vágyakozzanak.<sup>904</sup> Ezt a képet azonban még nem szabad szükségszerűen a keresztségi rítusok műsztagógikus interpretációjaként felfogni.<sup>905</sup>

898 *Mort.*: GNO IX,59–60; ÓÍ 18,84. Vö. ÓRIGENÉSZ, *De Principiis* III,6,6.

899 *Mort.*: GNO IX,61; ÓÍ 18,85.

900 *Antirrh.*: GNO III/1,227; ÓÍ 18,204.

901 Tit 3,5.

902 Jn 3,3–8. A rövid párbeszédben összesen nyolcszor fordul elő a γεννάομαι ige.

903 1Pt 1,3. Vö. 1,23 is.

904 Vö. 1Pt 2,2.

905 H. M. RILEY, *Christian initiation* 299–300.

Hogyan viszonyul egymáshoz a természetes születés és a keresztségi újjászületés? Az élet elnyerésének e kétféle módját János evangélista mint „testi” és „lelki”, „alulról” és „felülről” való születést állítja szembe. Jusztinosz vértanú még abban is megragadja a különbséget, hogy az előbbi esetben akaratunktól függetlenül jövünk napvilágra, a szentségi újjászületés viszont tudatos választás (προαίρεσις) eredménye.<sup>906</sup> Ugyanezt a gondolatot Alexandriai Kelemennél is megtaláljuk.<sup>907</sup> Nüsszai Szent Gergely is hasonló szellemben ír a lelki születésről – bár első látásra a keresztség szentségétől elvonatkoztatva – a *De vita Moysis* második részének bevezetőjében:

A férfiú (sc. Mózes) esetleges világra jövetelét hogyan utánozzuk mi szándékosan? ... A változónak bizonyos értelemben folytonosan születnie kell. ... Az ilyen születés nem idegen akarat eredménye, nem hasonlít a testi értelemben vett esetleges születésre, hanem elhatározás alapján megy végbe. Önmagunk atyja leszünk bizonyos értelemben, olyanná szülve magunkat, amilyenre akarjuk ... az erény vagy a bűn értelmében formálódva. Ez teljes egészében lehetséges számunkra, annak ellenére, hogy a szorongató zsarnok ezt nem akarja, hogy ékeesebb születés által jöjjünk a világra, s hogy a szépséges szülés szerzői – a gondolatok ezek, melyek az erény atyjai – örömmel nézzenek, és a világra segítsenek minket ... (Ezt a születést) kell megtenni az erényes élet kezdetének, melynek szülési fájdalmainál a szabad akarat bábáskodik.<sup>908</sup>

Az erényes élet a kappadókiai atya magyarázata szerint tudatos döntéssel veszi kezdetét, amelyet lelki születésként mutat be. Bár Mózes világra jövetelének és megmenekülésének körülményeit a szentírás-magyarázó püspök ezen a helyen nem keresztségi tipológiaként állítja szemünk elé, ez a döntés mégis összefüggésben áll az újjászületés fürdőjével, hiszen az arra való tudatos felkészülést jelenti.<sup>909</sup> Nem lehet kétséges, hogy a kappadox atya ezen a helyen is a felnőtt keresztséget tartja szem előtt.

A természetes (testi) születésen és a lelki születésen, vagyis a keresztségen túl azonban Gergely – más egyházatyákkal együtt – , még egy harmadik születésről is tud.<sup>910</sup> Mivel a keleti atyák szerint a keresztség nem más, mint a feltámadás elővételezése, ezért a keresztségi újjászületés is csupán az igazi újjászületésnek, a végidőbeli új életre támadásnak szentségi előkészítése. Ezért a testi világrajövetel, amely szükségszerűen a halálra szül bennünket, már földi életünkben megkívánja azt a lelki születést, amely lehetővé teszi a halhatatlanság ajándékának elnyerését:

906 *I. Apol.* 61,10.

907 ALEXANDRIAI KELEMEN, *Strom.* II,3,11,1–2.

908 *Vit. Moys.* II,1–5: ÓÍ 6,665–666.

909 A megfontolások (λογισμοί) önmagukban nem üdvözítenek. A következőekben ennek megfelelően a *paideia graeca* terméketlenségéről esik szó; „az egyház szokásai és törvényelőírásai azok, melyek táplálják és erősítik a lelket.” (II,12; ÓÍ 6,668)

910 Nazianzosi Gergely is három születésről szól (*Or.* 40,2: PG 36,360C; SC 358,198k; ÓÍ 17,269k.

... az első, halandó életre vezető születésből következőleg ki kellett találni egy másik születést, mely nem a romlásból ered, és nem is romlásban végződik, hanem a szülöttet halhatatlan életre vezeti, azért hogy miképpen a halandó születésből szükségképpen halandó szülött származik, ugyanígy abból <a születésből>, mely nem lát romlást, olyan szülött eredjen, mely erősebb, mint a halálból <származó> romlás ...<sup>911</sup>

De miképpen tette lehetővé az isteni Gondviselés, hogy megszülethessünk az örök életre? Krisztus halála és feltámadása árán, aki saját halála és feltámadása által legyőzte a halált. Ahhoz azonban, hogy Krisztus meghalhasson és feltámadjon, magára kellett vállalnia a testi születést is:

Aki a megtestesülés misztériumát behatóbban tanulmányozza, az nyomós okok alapján inkább azt állíthatja, hogy nem a születés következménye a halál, hanem fordítva, a halál miatt van szükség a születésre. Az örökkön Élő (Kiv 3,14 Zsolt 89(90),2 Jel 1,8) ugyanis nem azért öltötte magára a testi születést, mert rászorult az életre, hanem azért, hogy a halálból az életre hívjon bennünket.<sup>912</sup>

A halhatatlan életre születést a keresztség kegyelme előkészíti, de beteljesedése a feltámadáskor valósul meg. Ennek megfelelően Nüssza püspöke összesen három születést, egy első születést és két *újjaszületést* különböztet meg:

Röviden szólva, háromféle születés van nálunk, amely életet ad (ζωοποιεῖται) az emberi természetnek: egyfelől a testből való, azután az újjaszületés szentsége (τὸ τῆς παλιγγενεσίας μυστήριον), végül a halottakból való föltámadáskor remélt születés. Ő mind e háromban elsőszülött. Egyrészt a kettős újjaszületésben, amely mindkettőben – a keresztségben és a föltámadásban is – megvalósul, ő lesz a vezető mindkettő szerint; másrészt, hogy test szerint is elsőszülött lesz, minthogy először és egyedülként hozta létre önmagánál a születésnek azt a módját, amely a természet szerint ismeretlen, amelynek a megannyi emberi nemzedék során egyetlen egy sem volt szerzője.<sup>913</sup>

Gergely ezzel megadja a halhatatlan életre születés teológiai magyarázatát. Krisztus megtestesülése, keresztsége és feltámadása paradigmaticus események, amelyeket mi hívők a keresztség szentségének vételével utánozunk.

Miután mint *vér és test* létesülünk (διὰ τὸ γενέσθαι ἡμᾶς αἷμα καὶ σάρκα) (vö. Mt 16,17; Jn 1,13; 1Kor 15,50), ahogy az Írás mondja, ezért teljesen világos, hogy az, aki érettünk lett, és miattunk *a testben és vérben is osztozott* (κοινωνήσας) (vö. Zsid 2,14), hogy majdan a romlandóból a romolhatatlanná átalakítson (μεταποιεῖν) a *felülről, vízből és Lélekből való születés* (Jn 3,3.5) által (διὰ τῆς ἄνωθεν γεννήσεως τῆς δι' ὕδατος καὶ πνεύματος). Ő maga járt elől az ilyen születésben (τόκου), midőn a saját keresztsége által a Lelket a vízre odavonzotta, hogy elsőszülött legyen (πρωτότοκον αὐτὸν γενέσθαι) mindazok között, akik lelkileg újjaszületnek (πάντων τῶν πνευματικῶς ἀναγεννωμένων), és testvéreknek nevezi azokat, akik hozzá (= az övéhez) hasonló születésben (ὁμοίας ... γεννήσεως) részesülnek (μετεσχηκότας) a víz és a Lélek által.<sup>914</sup>

911 *Or. cat.* 33; SC 453,294. A fordítás enyém.

912 *Or. cat.* 32: ÓÍ 6,553.

913 *Eun.* III, t. 2: GNO II,51–52; PG 45,636CD. A fordítás enyém. A szövegrészben Gergely a Róm 8,29-et magyarázza: miképpen állítható, hogy Krisztus, a második Ádám, „elsőszülött a sok testvér között”? Krisztus elsősége a keresztség szentségében és a feltámadásban nem szorul magyarázatra. A testi születése tekintetében viszont a példátlan szüzi születés miatt előz meg minden más teremtményt.

914 *Ref. Eun.*: GNO II,80–81. A fordítás enyém. A test és a vér szavak gyakran szerepelnek együtt az Újszövetségben (Jn 1,13; Ef 6,12; 1Kor 15,50; Gal 1,16; Mt 16,17), ezért nem lehet tudni, hogy Gergely



Gergely mesterien szerkeszti meg mondanivalóját, számos újszövetségi gondolat kombinálásával. Az emberi természet sajátja, hogy a biológia törvényei szerint – bibliai nyelven „test és vér” által – kezdi meg földi életét. Szent Pál szerint azonban „a test és vér nem örökölheti Isten országát, sem a romlandóság a romolhatatlanságot” (1Kor 15,50). A halál felé tartó biológiai élet és Isten gyermekeinek örök élete között a teremtményi oldalról nézve áthidalhatatlan szakadék tátong. Az ember megváltásra szorul: el kell nyernie a romolhatatlanságot és az istengyermeki életet. Miképpen történik ez? Krisztus egyfelől maga is tökéletesen osztozik – miérettünk – „a testben és vérben”, vagyis az emberi természetben, noha – amint erre Gergely más helyeken rámutat – emberként való születésének módja eltér a miénktől. Ő ugyanis a szó szoros értelmében „nem a vérnek vagy a testnek a vágyából, s nem is a férfi akaratából, hanem Istentől” (Jn 1,13) született. János evangélistának ezek a szavai azonban szándékoltan nem exkluzívak, hanem inkluzívak: Az istengyermeki életre születés mindenki előtt nyitva áll, aki hisz Jézusban és befogadja őt.<sup>915</sup> Az evangélista szerint az Ige már a megtestesülésekor *elől jár* ebben a születésben, amely megadja az istengyermeki életet. A János-prológosban mind az „istengyermekség” gondolata (τέκνα θεοῦ γενέσθαι), mind a születés képe, amely visszaköszön a Nikodémussal való beszélgetésben, a keresztség szentségére emlékeztet. Számunkra, akik „test és vér által” létesültünk, a keresztség révén adatik meg az a lehetőség, hogy Istentől újjászülessünk, és gyermekeivé váljunk. Ahogyan Nüsszai Gergely rámutat, Krisztus a saját keresztségével is előttünk jár abban a születésben, amely az ő testvéreivé, Isten fiaivá tesz bennünket.

A megtestesült Ige és a megváltott ember közössége tehát két szinten valósul meg. Krisztus az első születésével, a megtestesüléssel osztozik (κοινωνήσας) a mi emberi természetünkben. A „test és a vér” fölvételével testvérünké válik a közös emberi természet szerint. Második születésével viszont (amikor a Jordánban megkeresztelkedik), magasabb szintre emeli a testvériséget: ekkor részesít (μετεσχηκότας) bennünket a kegyelmi, istengyermeki életben, amely „majdan a romlandóból a romolhatatlanná” alakít minket.

---

pontosan melyik szentírási helyre gondolhatott. A sorrendet figyelembe véve („vér és test”) leginkább a Jn 1,13 és az Ef 6,12 jön számításba.

915 „Ám akik befogadták, azoknak hatalmat adott, hogy Isten gyermekei legyenek. Azoknak, akik hisznek nevében, akik nem a vérnek vagy a testnek a vágyából s nem is a férfi akaratából, hanem Istentől születtek.” (Jn 1,12–13)

### 5.5 Elengedhetetlen-e a keresztség az üdvösséghez?

Az egyházatyák – rendszerint Jn 3,5-re hivatkozva – egyöntetűen állást foglaltak amellett, hogy az üdvösség elnyeréséhez szükséges a keresztség. A kérdés inkább azzal kapcsolatban merült fel, hogy milyen módjai vannak a keresztség elnyerésének. Jusztinus vértanú zsidó párbeszéd-partnerének leszögezi, hogy „nincsen más út ezen kívül, hogy megismerjétek Krisztust, és a bűnök bocsánatára lemosdjatok az Izajás által hirdetett fürdőben, és ezután büntelenül éljétek.”<sup>916</sup> Tertullianus is hasonlóan vélekedett, miközben felelnie kellett különféle ellenvetésekre is, amelyek túlságosan szűken határolták be a keresztség mibenlétét.<sup>917</sup> Az első afrikai teológus és Jeruzsálemi Kürillosz a keresztségnek két fajtáját, a víz- és vérkeresztséget különböztetik meg.<sup>918</sup> Ami a vágykeresztséget illeti, „az egyházatyák tudatában olyannyira előtérbe került a vízkeresztség üdvösséghez való szükségessége (a vértanúság esetétől eltekintve), hogy csak nagy ritkán számolnak azzal a lehetőséggel, hogy valaki keresztség nélkül, egyedül a hit és a szeretettel párosult üdvösség iránti vágy által üdvösségre juthat”<sup>919</sup>.

Gergely keresztségre buzdító homíliáiban és apologetikus írásaiban követi az egyház hagyományos tanítását. Eunomius racionalizmusa ellenében, aki elvetette a szentségi cselekményeket, a Jn 3,5-re és a Jn 6,54-re hivatkozva elengedhetetlennek mondja a keresztséget az üdvösség elnyeréséhez:

Mi viszont, akik a kinyilatkoztatásból (παρὰ τῆς ἁγίας φωνῆς) megtanultuk, hogy „aki nem születik vízből és (Szent)lélekből, nem mehet be Isten országába” (Jn 3,5) és „aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, annak van örök élete” (Jn 6,54), megbizonyosodtunk arról, hogy a szent nevek megvallása – vagyis az Atyáé, a Fiúé és a Szentléleké pecsételi meg (κυροῦσθαι) az igaz hit misztériumát (τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον), és a misztikus cselekmények (μυστικῶν ἔθων) és a hitvallásban való közösség (συμβόλων κοινωνία) adja meg az üdvösséget.<sup>920</sup>

Gergely itt nem csupán a keresztség szükségességéről szól, hanem – ezzel szerves összhangban – az egyház szentségi életébe való bekapcsolódásról is, amelyet a helyes szentháromságos hitvallás hitelesít. Nüssza püspöke a Szentírás tekintélye mellett a *lex*

916 *Dial.* 44,4: ÓÍ 8,186–187.

917 *Bapt.* 12–13. Tertullianus a Jézus feltámadása előtt élt hívőkre hivatkozik, akik megkapták a „keresztség lényegét” (*Bapt.* 12,8: ÓÍ 12,179); az Úr szenvedése és feltámadása után azonban az üdvösség feltételeihez hozzáadódik a keresztségi megpecsételés is (*Bapt.* 13,2–3: ÓÍ 12,180).

918 TERTULLIANUS, *Bapt.* 16,1–2: ÓÍ 12,182. JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ, *Cat.* 3,10: ÓÍ 19,58. Figyelemre méltó az indoklás: mindkét teológus a Jézus oldalából kifolyó vére és vízre hivatkozik.

919 H. E. SCHILLEBEECKX, art. *Begierdetaufe*, in *LThK*<sup>2</sup>, vol. II, 112. A szócikk szerzője kivételként csak Szt. Ambrust jelöli meg (*Obit. Val.* 51; 53).

920 *Eun.* III, t. 9: GNO II,56. A fordítás enyém.

*celebrandival* is érvel, amikor a megpecsételés rítusának szimbolikus jelentésével támasztja alá nézetét:

Amikor meghallod a meghazudtolhatatlan szózatot: „Bizony, bizony mondom neked, ha valaki nem születik fentről, nem mehet be Isten országába” (Jn 3,3), akkor már nem várhatsz semmi jót a beavatatlanok számára. ... Nem tudom, befogadják-e az angyalok a testtől való elválás után az olyan lelket, mely nem részesült a megvilágosításban, és az újjászületés kegyelme sem ékesíti? Hogyan fogadnák be azt, melyen nincs pecsét (σφραγιστον), s nem viseli magán urának semmiféle jelét? ... hiába kesereg, s hiába tart bánatot, hasonlóan ahhoz a bíborba és bisszusba öltözött gazdaghoz, aki mindenféle gyönyörűséggel és ínycséggel táplálta magát, amik olthatatlan tüzet táplálják (Lk 16,19).<sup>921</sup>

Az elsődleges hivatkozási alap itt is Jn 3,3. A keresztségi szimbolikában a megpecsételés a megtérő új hovatartozását fejezi ki, aki a Sátán uralmából kiszabadulva Krisztus alattvalója lett. Nüsszai Gergely nem mulasztja el leszögezni, hogy az üdvösséget nem lehet számítások alapján elnyerni.<sup>922</sup> A keresztség ingyenes ajándék, amelyet méltó élettel kell viszonzni. Nincs üdvösség keresztség nélkül, de éppen így az erények gyakorlása nélkül sem. Akik a megtérést életük utolsó pillanataira halasztják, azok elszalasztják azt a lehetőséget, hogy Krisztushoz való ragaszkodásukat jócselekedetekkel és a megpróbáltatások bátor vállalásával bizonyítsák.<sup>923</sup> Őket a keresztség – ha sikerül felvenniük – ugyan megmenti a kárhozattól, de az igazakat megillető jutalomra sem számíthatnak.<sup>924</sup>

Ha úgy tetszik, a jövődő dolgokra vonatkozóan tanítson minket maga az Úr szava inkább, mely az ítéletkor fog elhangzani. Mit mond? „Jöjjetek Atyám áldottai, örököljétek a nektek készített országot!” (Mt 25,34). Miért? Nem azért, mert magatokra öltöttétek a romlatlanság öltözetét, nem is azért, mert lemostátok bűneiteket, hanem mert teljesítettétek a szeretetet. Azonnal felsoroltnak azok, akiket tápláltak, megittattak, felöltöztettétek. A tévedhetetlen bíró nagyon jogosan ítél így. Az Úr kegyelme ugyanis ajándék; akit az ajándék megtisztelt, annak teljesítménye a magatartás. Amit kegyelemként kapott valaki, azért ne várjon jutalmat, sőt tartsa magát adósnak. És ezért, amikor a keresztségben megvilágosodtunk, szükségünk van a jótevő jóindulatára. A mi Isten iránti jóindulatunk a szolgatársaink iránt tanúsított nagylelkűség, ez a mi üdvösségünk, és az, hogy az erényre törekszünk. Tegyétek hát félre a hívságos véleményt, kik a temetésre tartogatók a keresztelest, tudva azt, hogy a hit keresi testvérét, a jó magatartást.<sup>925</sup>

Gergely szavai önmagukért beszélnek. Az idézet első részében úgy tűnhetne, mintha a teológus püspök relativizálná a keresztség jelentőségét az üdvösség szempontjából. Az ember azonban az irgalmasság cselekedeteire mint Istennek kedves és jóságáért hálás magatartásra éppen a keresztség kegyelméből válik képessé. Ennek hiányában viszont a keresztség ingyenes ajándéka erejét veszíti.

921 *Bapt.*: PG 46,424C; ÓI 6,771.

922 *Bapt.*: ÓI 18,773–774; PG 46,425C–428C.

923 *Bapt.*: ÓI 18,774–775; PG 46,428B–429A.

924 *Bapt.*: ÓI 18,774; PG 46,428B.

925 *Bapt.*: PG 46,429D–432A; ÓI 6,776.

Az üdvösséghez tehát a keresztség és az erények gyakorlása egyaránt szükséges. Amiképpen erényes élet nélkül nem nyerhető el az üdvösség, éppen így nem használ önmagában a parancsok megtartása sem, ha ahhoz nem párosul a helyes hitvallás szerint letett keresztség:

1. Az *egészséges hit tanítása* (vö. 1Tim 6,3; 2Tim 1,13; 4,3; Tit 1,13; 2,2) – a *sugalmazott igéket* (vö. 2 Tim 3,16) jó szándékkal fogadók számára – az egyszerűségben mutatja meg erejét. Nem kíván meg nagyfokú tanbeli jártasságot az igazság bizonyításához, mivel az áthagyományozás kezdetétől fogva (ἐκ τῆς πρώτης παραδόσεως), amelyet az Úr szavából kaptunk (2Tim 3,16), önmagától érthető és világos. Az Úr az *újjászületés fürdőjében* (ἐν τῷ λουτρῷ τῆς παλιγγενεσίας) (Tit 3,5) adta át az üdvösség misztériumát (τὸ τῆς σωτηρίας μυστήριον): „*Menjetek, tegyetek tanítványommá minden népet, kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében, tanítsátok meg őket mindannak megtartására, amit meghagytam nektek*” (Mt 28,19kk). 2. (Krisztus) a keresztyén életformát (τὴν τῶν Χριστιανῶν πολιτείαν) kétfelé, az erkölcsi részre és a dogmák pontos (ismeretére) bontotta. Az üdvözítő tanítást a keresztség átadásával erősítette meg, másrészt megparancsolja, hogy életünket parancsainak megtartásával alakítsuk. 3. Az ördög azonban megkímélte a parancsokra vonatkozó részt – minthogy ez kisebb kárt okoz a léleknek – és nem támadt rá. Az ellenség minden igyekezete a lényegesebb és nagyobb részre irányult, hogy sokak lelkét elragadja. Így – még ha valaki meg is tartaná a parancsokat – nem lesz haszna belőle, mert mindazok, akik tanbeli tévedés áldozatai lettek, elestek az alapvető és nagy reményről.<sup>926</sup>

Gergely itt meglepő határozottsággal mondja ki a hit és kegyelem elsőbbségét a jó cselekedetekkel szemben. További jellegzetessége még a szakasznak, hogy a keresztséget általában az üdvösség és nem speciálisan a feltámadás szempontjából vizsgálja. Ahhoz, hogy az „újjászületés fürdője” valóban az „üdvösség szentség”-évé váljon, szükséges, hogy Krisztusnak a szentség elrendelésekor kiszabott kritériumai maradéktalanul teljesüljenek.<sup>927</sup> Nüssza püspöke ezúttal nem a keresztség után megvalósított erkölcsileg kifogástalan életet hangsúlyozza, hanem a Szentháromságba vetett hit sértetlenségét, ami hozzá tartozik a keresztség Krisztus által megszabott „formájához”.<sup>928</sup>

A kappadókiai atyának azonban vannak olyan megnyilatkozásai is, ahol szembetűnően más álláspontot képvisel a keresztség abszolút szükségességét illetően. A legfontosabb szakaszt az *Oratio catechetica*-ban találjuk:

926 *Epist.* 24,1–3: SC 363,276–278; vö. ÓÍ 6,797–8. A levélrészletet a görög szöveg alapján újrafordítottam, a szentírási hivatkozásokat kiegészítettem.

927 A τὸ τῆς σωτηρίας μυστήριον kifejezés önmagában még nem egyértelmű, hiszen jelenthetné általában az „üdvösség misztériumát” (Krisztus, illetve a Szentírás által kinyilatkoztatott titkot az üdvösség elnyerésére vonatkozólag) és speciálisan a keresztséget mint az „üdvösség szentségét” is. A szövegkörnyezetből azonban világos Gergely szándéka: a keresztség szertartása önmagában még nem, hanem csak Krisztus teljes rendelkezésének szem előtt tartásával adja meg az üdvösséget.

928 Az *Or. cat.* 39. alapján nem tudtam eldönteni, vajon Gergely érvénytelennek tartja-e azoknak a keresztségét, akiknek téves felfogásuk van a Szentháromságról, de formailag helyesen szolgáltatják ki a szentséget (Vö. 784. jegyzet a 154. oldalon). Az *Epist.* 24. sem ad egyértelmű választ: Kijelenti ugyan, hogy az érintett eretnekek „elestek az (örök élet) reményétől”, de nem világos, hogy ennek csak a téves hit, vagy az érvénytelennek tartott keresztség is oka-e.

Ahogy... az életben egyik cselekedet nélkül a másikat nem végezhetjük el, s ... a kezdő cselekedet semminek látszik ahhoz képest, ami a végkifejlet ... így vagyunk a nagy feltámadás eseményével is, mely természete szerint nagyszerűbb, de eredete és alapja mégis ebben a cselekedetben van. Nem lehetséges a feltámadás, ha a keresztség nem előzi meg. Azt mondom: a keresztségi újjászületés nélkül nem támadhat fel az ember. Amikor ezt kijelentem, nem testi valóságunk újjáalkotását és helyreállítását tartom szem előtt (mert természetünk benső szükségyszerűségéből az azt elrendelő elhatározása alapján e felé a cél felé tart, akár megkapta a keresztség kegyelmét, akár nem), hanem az isteni és boldog, minden szomorúságtól mentes helyreállításra gondolok. ... Így azokból is, akikhez bűn tapadt, későbbi hosszú időszakokon át olvad ki a rossz ... Mivel a tűzben és vízben van valamilyen tisztító erő, ezért azok, akiket a szentség vize ... (nem tisztított meg), ... szükségképpen tűzben tisztulnak meg.<sup>929</sup>

Az első eltérés abban áll, hogy Gergely a keresztséget nem általában az üdvösség elnyerésének szempontjából vizsgálja, hanem a feltámadáshoz való viszonyában. A keresztség és feltámadás között ok-okozati viszonyt állapít meg. A másik és jelentősebb eltérés az, hogy a keresztség csak relatív értelemben szükséges az ember – a szó teljes értelmében vett – feltámadásához, vagyis Istentől rendelt céljának, üdvösségének eléréséhez. Ez annyit jelent, hogy a földi életben elmaradt keresztség a túlvilágon már csak igen súlyos áron pótolható. Bár Gergely szerint a feltámadáskor a megkereszteletlen gonoszok is új életre kelnek, de megtisztulásuk igen hosszú és fájdalmas lesz. Nüssza püspöke az Órigenésztől átvett apokatasztázis-tan értelmében tagadja az örök kárhozat lehetőségét. Mit mondhatunk a kappadox atya ezen véleményéről? Célszerűnek látom három pontban összefoglalni a tanulságokat.

1) Gergelynek e kétféle nézete között komoly ellentét feszül, amit – véleményem szerint – nem lehet teljesen feloldani. Szembetűnő, hogy Nüssza püspöke a homíliákban – amikor a nagyközönséghez szól – a hagyományos és ortodox választ adja, vagyis emlékeztet arra, hogy a keresztség szükséges az üdvösséghez, a megtérésüket halogatókat pedig az örök kárhozat kilátásba helyezésével fenyegeti. Amikor viszont képzetesebb olvasókhoz szól, és filozófiailag érvel, nem vonakodik kifejteni a végső és tökéletes helyreállításról alkotott nézetét.<sup>930</sup>

2) Még ha a megtisztulásnak van is „alternatív” útja, ennek ára annyira súlyos, hogy a keresztség az üdvösségre törekvők számára megkerülhetetlen.

929 *Or. cat.* 35: ÓI 6,561–562; SC 453,310–312.

930 Ezt az eltérést egyrészt pasztorális szempontok indokolhatták. Gergely pedagógiai okból figyelmeztette a nagyközönséget a kárhozat lehetőségére, hogy ezzel is visszatartsa őket a bűntől – miközben úgy gondolta, hogy végül a legnagyobb bűnösök, sőt maga a Sátán is kiszabadul majd bilincseiből. A tökéletességre törekvő párbeszéd-partnereinek azonban szívesen felfedte az egyetemes üdvösségre vonatkozó reményét. Egy másik ok az lehetett, hogy Gergely tudatosan különbséget tett a templom és a katedra között: Liturgikus alkalmakkor, például homíliákban csak olyat tanított, aminek ortodox mivoltához nem férhetett kétség. Amikor viszont nem püspöki tekintéllyel, hanem mint önálló teológus szólalt meg, nem vonakodott élni szabadságával.

3) A halál utáni, tűzben való megtisztulás – minthogy ezt Gergely a vízkeresztséggel veti össze – valamiféle végső, „pót”-keresztséggént jelenik meg. Mint ilyen nem lehet valós alternatíva, ami ismét a keresztség szükségességét mutatja meg.

4) Ha Gergely számol is a megkereszteletlen bűnös emberek végső szabadulásának reményével is, ezt teljességgel helytelen volna valamiféle „vágy-keresztségnek” tekinteni. Ugyanis éppen azokról van szó, akik annyira belemerültek a szenvedélyekbe, hogy „eltemették” minden üdvösségre irányuló vágyukat és törekvésüket. Ha a végső helyreállításakor – hosszadalmas és igen fájdalmas szenvedések árán – mégis megtisztulnak, az egyedül Isten irgalmasságának lesz köszönhető.

Nüssza püspöke – mint általában az antik szerzők – nem veti fel az „anonim keresztények” kérdését. Szent Pálhoz hasonlóan úgy gondolta, hogy – miután az evangéliumot az egész földkerekségen hirdetik – mindenkinek módja van az evangélium üzenetének megismerésére és a vízkeresztség föl vételére.<sup>931</sup> Gergely számára az egyedüli kivételt csupán a csecsemőkorban elhunyt kisgyermek jelentették, akiknek nem volt lehetőségük sem a Krisztus melletti tudatos döntésre, sem az ő elutasítására. Az idejekorán elhunyt kisdedek örök sorsának problémáját a kappadox atya a külön e témának szentelt művében vizsgálja.<sup>932</sup> Az írás végkicsengése: az elhunyt kisdedek – még ha nem is nyerték el a keresztséget – elnyerhetik az üdvösséget, amely azonban különbözik azok jutalmától, akiknek módjuk nyílt az erények tényleges gyakorlására.<sup>933</sup>

### 5.6 Egyetemes papság, királyi papság<sup>934</sup>

Bár Nüsszai Gergely nem szentelt külön művet a papság témájának, az általános és szolgálati papságról való tanítása mégis jelentős egyrészt teológiai tekintélye, másrészt írásainak keletkezési ideje miatt.<sup>935</sup> Észrevételei elszórtan találhatók meg műveiben. Gergely

931 Vö. Róm 10,14–18.

932 *De infantibus praemature abreptis*: GNO III/2 (H. HÖRNER, Leiden 1987), 67–97; ÓI 18,35–58.

933 Érdekes módon Gergely az egész műben még csak utalást sem tesz a keresztségre. A kisdedek üdvösségével kapcsolatban a fő problémát számára láthatólag nem a keresztség esetleges elmaradása, hanem az erények gyakorlásának lehetetlensége jelentette.

934 Disszertációmnak ez a fejezete a következő tanulmányom némileg átdolgozott I–II. része (51–55. o.): GYÖRÖK T., *Általános és szolgálati papság Nüsszai Szent Gergely írásaiban*, in *Papi Lelkiség*, Budapest 7(2012), 51–58.

935 A kappadókiai püspök írásai abból a szempontból is jelentősek, hogy az Aranyszájú Szent Jánost megelőző, papsággal kapcsolatos reflexiót tükrözik. Nüsszai Gergely papságról való tanítását igen jól összegzi L. F. Mateo-Seco két monográfiája, e rövid áttekintésben főként ezekre tudtam támaszkodni: *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en san Gregorio de Nisa*, in *Teología del Sacerdocio*, II, Ediciones Aldecoa, Burgos 1970, 40–92 és *Sacerdocio de Cristo y sacerdocio ministerial en los tres grandes Capadocios*, in *Teología del Sacerdocio*, IV, Ediciones Aldecoa, Burgos 1972, 179–201.

„aszketikus” írásainak témája a keresztségből fakadó keresztény élethivatás, amelyet határozott papi vonásokkal fest meg.

Az *Úr imádságáról* tartott homíliáit minden keresztény hívőhöz, de kiváltképpen a katekumenekhez intézte.<sup>936</sup> Mintha a mi korunk gyermekeihez szóló bevezető intelmei: „*a jelen gyülekezetet nem arról kell kioktatni, hogyan kell imádkozni, hanem hogy egyáltalában imádkozni kell; ez bizony még nem jutott el sokaknak a füléhez; az életben ugyanis nagyon sokan elhanyagolják és elhagyják ezt az isteni szolgálatot, az imádságot.*”<sup>937</sup> Gergely a keresztények imádságát papi tevékenységként állítja szemünk elé, és az ószövetségi főpap szolgálatával hasonlítja össze:

De a lelki törvényhozó, a mi Urunk Jézus Krisztus ... nem egyet választ ki a tömegből az Istennel való érintkezésre, hanem mindegyiknek egyformán megadja ezt a méltóságot: akik akarják, azoknak felkínálja a papság közös kegyelmét. Aztán pedig nem idegen festő- és szövőmesterséggel összeállított díszbe öltöztetve mutatja be a pap szépségét, hanem saját, reá szabott díszbe öltözteti, a tarka bíbor helyett az erények bájával virágozza fel.<sup>938</sup>

Az új szövetség rendjében élő krisztushívők papsága tehát két tekintetben is eltér az ószövetségi főpap szolgálatától:<sup>939</sup> 1) *Egyetemesség*: Míg ez utóbbi méltóságban csupán egy kiválasztott személy részesült, addig az újszövetségi (általános) papság mindenkinek osztályrészül juthat, aki törekszik rá. 2) *Interiorizáció*: Az ószövetségi főpap külsőleg lépett be a szentélybe, és külső ékességeket viselt, a keresztény hívő viszont a lelki értelemben vett Szentek Szentjébe hatol be imádsága közben. E két sajátosságot – az egyetemességet és az interiorizált papi szolgálatot – célszerű külön-külön is szemügyre venni.

#### 5.6.1 A hívek papságának egyetemessége

Nüsszai Szent Gergely teológiájában hangsúlyos az a látásmód, mely az egész emberiség, illetve a megváltott nép szoros összetartozását, egységét emeli ki. Gergely a Krisztus által megváltottakra mint papi népre tekint, ismételten idézve azokat az újszövetségi helyeket, amely a hívek egyetemes papságával kapcsolatosak.<sup>940</sup> Ennek kifejezésére a királyság és a (szent) sátor – ami egyenértékű az ószövetségi templommal – szavakat is használja. Az ariánusok ellenében a teológus püspök így magyarázza Szent Pál végidőkről

936 A katekumenek nagybőjti felkészülési anyaga magában foglalta a Hitvallás és az Úr imádságának részletes magyarázatát.

937 *Or. dom.* hom. 1: *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.) 143.

938 *Uo.*, hom. 3: 159–160.

939 L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de los fieles* 57.

940 *1Pét* 2,9; *Róm* 12,1. *Virg.* 23,7: *ÓI* 18,410–412; *SC* 119,556–560 *Perf.* 5: *ÓI* 18,456; *Vit. Moys.* II,191: *ÓI* 6,708.

szóló tanítását, miszerint akkor majd a Fiú „átadja az uralmat (βασιλείαν) az Istennek és Atyának” (1Kor 15,21):

A (Fiú) nem a királyi méltóságot, hanem az általa kormányzottakat és neki alárendelteket adja át (az Atyának). Az ilyen értelemben vett királyság bemutatásával és átadásával kapcsolatban mondja: „*ez az én királyságom (βασιλειον), ez az én papságom, szent nemzetem, tulajdonul lefoglalt népem*” (vö. 1 Pt 2,9), és: „*Íme én és gyermekeim, akiket Isten nekem adott*” (Zsid 2,13).<sup>941</sup>

A királyság fogalmánál jelentősebb azonban az egyháznak mint szent sáornak – vagyis templomnak – a képe. A szentírási alapot a Kiv 25,9–10 (vö. Zsid 8,2) adta: Isten megparancsolja Mózesnek, hogy készítse el a szent Sátorat a szerint az égi – „nem emberkéz által alkotott” – minta szerint, amelyet látomásban mutat neki. Gergely a *Zsidókhoz írt levél* krisztológiai olvasatát ekkleziológiai szempontokkal egészíti ki, illetve fejleszti tovább. Mózes víziójában ugyanis két sátor jelenik meg: egy alsó és egy felső sátor (a Szentek Szentje). Minthogy a *Zsidókhoz írt levél* szerzője a felső sátorat Krisztussal azonosítja, Nüsszai püspöke följogosítva érzi magát arra, hogy az alsó sátorban az egyházat, Krisztus Testét ismerje fel. Így a felső sátor az örök Igét, az alsó sátor a megtestesült Igét, és ezzel Krisztus Testét, az egyházat is jelenti. Gergely magyarázatában egyrészt arra hivatkozik, hogy az Úr több alkalommal azonosítja magát az egyházzal, másrészt a megtestesülés titkának jánosi megfogalmazása is szeme előtt lebeghetett: „Az Ige testté lett és közöttünk lakozott (ἐσκήνωσεν: sátorat vert)”.<sup>942</sup> A sátor olykor nem az egyház épületét, hanem a hívő testének templomát is jelenti.<sup>943</sup>

„E látásmód szerint az egész egyház – a hívek és a hierarchia – egyetlen hajlékot alkotnak. Az isteni titkok szolgái az oszlopok szerepét töltik be. A hívek lelki egysége a szeretet és béke kötelékében a templom terét alkotják; az aszketikus élet áldozata a templom legszebb díszítése.

Úgy gondoljuk, hogy az egyház egészének templomként való felfogása, mely ugyan különféle részekből – oszlopok, csarnokok, stb. – áll, de e részek valamennyien egyetlen kultikus helyet alkotnak, és az Istenség lakóhelyéül szolgálnak, az általános papság gergelyi felfogásának alapvető elemei közé tartozik.”<sup>944</sup>

941 *Arium* 7: GNO III/1,79; PG 45,1293A.

942 *Jn* 1,14.

943 „(Baszileiosz) [m]indenkinek a lelkét Isten lakásvételére alkalmas sátorra alakította szavával” (*Bas.*: ÓÍ 18,491).

944 L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de los fieles* 56. Vö. *Vit. Moys.* II, 184–189 (ÓÍ 6,706). Az aszketikus és szüzi életforma Gergely tanítása szerint egyedülállóan teljes (de nem kizárólagos) megvalósítása a hívek egyetemes papságának: a szűz és az aszkéta a saját testében mutatja be az Istennek tetsző áldozatot.



## 5.6.2 A Szentélybe való belépés interiorizált olvasata

Azt, hogy mit jelent a keresztények szellemi áldozata, legjobban három görög kifejezés alapján lehet megragadni.<sup>945</sup>

a) *Hozzáférhetetlen szentély* (ἄδυστον). A fosztóképzős kifejezés (a δύω = belépni igéből) szokásos módon az ószövetségi templomban található Szentek Szentjét jelölte, ahova nem léphetett be senki, kivéve – egyszeri alkalommal az évben – a főpapot. Gergely a keresztények imádságára, istenkapcsolatára alkalmazza a hasonlatot. Mit jelent „belépni a beléphetetlenbe”<sup>946</sup>?

Az ószövetség főpapja a papi szolgálatának ellátásakor lépett be a Szentélybe (ἄδυστον). A keresztény viszont saját szívének szentélyébe (ἄδυστον) lép be, ami ugyancsak papi tevékenység.

... így vezet be bennünket a szentélybe, a templom legbensejébe. Ez a szentély nem élettelen, s nem emberi kéz alkotása, hanem szívünknek rejtett kamrája. Ha valóban szentély (ἄδυστον), akkor megközelíthetetlen a gonoszság és a rossz gondolatok számára. ... Arra is felkészíti, hogy áldozzon Istennek a titokzatos áldozattal, mégpedig nem mást, hanem saját magát ajánlja fel. Akit ugyanis az Úr elvezet erre az áldozatra, amennyiben a lélek kardjával, azaz Isten ígéjével megöli a test gondolatait, az kiengeszteli Istent a szentélyben, föláldozva magát az ilyen áldozati cselekménnyel, testét élő, szent és Istennek tetsző áldozatul adva.<sup>947</sup>

Más helyeken az ἄδυστον még további jelentéseket kap: kifejezheti a mennyei szentélyt, az istenfiúság kegyelmét, vagy a legmagasabb misztikus tapasztalatot.

b) *Bizalom, szabad szólás joga* (παρηρησία<sup>948</sup>). A görög szó a „szabad, világos, nyílt beszéd”-et fejezi ki. Jelentheti jogi értelemben a szólásszabadságot, amellyel a szabad polgár a szolgálával ellentétben rendelkezett. Átvitt értelemben a nyílt, világos, nem enigmatikus beszédet jelöli. Ez a kettősség alkalmasnak látszott az ó- és újszövetségi istenszolgálat különbségének érzékeltetésére: az ószövetségi hívő szolgaként közelít Istenhez, ezért a παρηρησία nem illeti meg az imádságban. Az Isten és ember közötti kommunikáció másik irányában – a régi üdvrend szerint – a kinyilatkoztató Isten is képekben, homályos hasonlatokban szól hozzá. Jézus Krisztusban viszont elnyertük a fogadott fiúságot, és ezzel a szabad szólás jogát (παρηρησία): gyermeki szívvel, teljes nyíltsággal, bizalommal (παρηρησία) szólhatunk az

945 Uo. 63–68.

946 Nüssza püspöke az emberi fölfogóképeséget felülmúló lelki tapasztalatok érzékeltetésére gyakran használ oximoronokat és ahhoz hasonló (nem jelzői) kifejezéseket, ahol egy szó és annak tagadó alakja egymáshoz társítva fordul elő – ez esetben a δύω ige és az ugyanazon töből eredő származékszó, az ἄδυστον.

947 *Or. dom.*, hom. 3: *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.) 160. Gergely a *Róm* 12,1-et idézi.

948 A kifejezés közel negyvenszer fordul elő az *Újszövetségben*, főleg *János evangéliumában*, az *Apostolok Cselekedeteiben*, Szent Pál leveleiben és a *Zsidókhoz írt levélben*. Ez utóbbi Krisztus papságának összefüggésében is használja, vö. mindenekelőtt *Zsid* 10,19 és 3,5–6.

Atyához, aki Jézus Krisztus által ugyancsak nyíltan szól hozzánk (vö. *Jn* 16,29). Ez tehát egy az újszövetségi üdvrendből fakadó objektív lehetőség, amellyel a keresztény hívő – szubjektív hozzáállása szerint – élhet, vagy amelyet el is hanyagolhat:

[A]ki így felkészítette magát, hogy Istent bizalommal (ἐν παρρησίᾳ) atyjának meri nevezni, az pontosan azt a [papi] ruhát (στολήν) hordja, amelyet szavaim leírtak, ... s a mennyei szentélyekben tartózkodik ...<sup>949</sup>

c) *Papi öltözet*. Az ószövetségi papság értékeinek spiritualizált olvasata különösképpen megmutatkozik a papi viselet allegorikus magyarázatában, melyet Gergely *Mózes élete* c. művében ezekkel a szavakkal vezet be: „a történet nem valamilyen érzékelhető öltözetet ír le, hanem lelki ékességet, mely erényes tettekből áll össze”.<sup>950</sup>

### 5.6.3 A hívek papságának teológiai alapja<sup>951</sup>

Nüsszai Gergely a keresztény élethivatás definícióját és megvalósításának útját abban látja, hogy annak, aki a beavató szentségek által Krisztus nevének hordozója lett, életével is meg kell valósítania mindazt, amit Krisztus sokféle neve – vagyis a Szentírásban fellelhető krisztológiai címek mindegyike – magában hordoz. Ez a témája *A tökéletességről* címet viselő munkájának. A kappadókiai teológus rámutat, hogy Krisztus szentírási megnevezései között ott találjuk a „Főpap”, „Húsvét”, „Engesztelés a lelkekért” meghatározásokat is. Ezért annak, aki a keresztény nevet viseli, mindezeket a tulajdonságokat is meg kell valósítania.

Aki Krisztusra, „az önmagát felajánlóra és feláldozóra (vö. *Ef* 5,2), a Húsvétra tekint, az önmagát is Istennek ajánlja élő szent és kedves áldozatul, értelmes áldozattá válva (*Róm* 12,1). Az áldozat módja ez: Ne akarjatok hasonlítani evilághoz, hanem alakuljatok át gondolkodásmódotok szellemében, újuljatok meg annak keresésében, ami az Isten akarata, ami jó, kedves és tökéletes” (*Róm* 12,2) ...

Így a saját vérével engesztelő áldozatnak gondolt Krisztus tanítja, hogy az ilyen felfogásúak önmagukban mindannyian engeszteléssé válnak, a tagok halálra adása által szentelve meg a lelket.”<sup>952</sup>

A minden keresztény hívőnek szóló művek tanúsága alapján kétségtelen tény, hogy Gergely felfogása szerint az általános papság értelmében vett áldozatot valamennyi keresztény bemutathatja. Ez azonban nem zárja ki, hogy az összes hívők közül mindazok, akik a szüzességet, illetve az aszketikus életmódot választották, kiemelkedő módon gyakorolják saját testük felajánlásával papi szolgálatukat, ahogy ezt Gergely *A szüzességről* írt művének utolsó

949 *Or. dom.* hom. 3: *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.) 160.

950 *II*,191: *ÓI* 6,708. Gergely a papi ornamentum spiritualizált (erényekre vonatkoztatott) magyarázatát – kevésbé részletes formában – az Úr imádságáról tartott 3. beszédében is elénk tárja (*Or. dom.* uo.).

951 A témáról részletesebben I. L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de los fieles* 68–75.

952 *Perf.*: *ÓI* 18,457; *GNO VIII/1*,187. A τοῦτων εὐλαβουμένων *participium coniunctum* fordítását „közülük is csak a rangosabbak”-ról „ők is csak szent tisztelettel”-re javítottam.

oldalai mutatják:

Hogyan szolgálsz Istennek, noha erre lettél fölkenve, hogy áldozatot hozz Istennek (Zsid 8,3), de semmiképpen sem idegen áldozatot, ... hanem igazán a magadét, mely a te belső embered (Ef 3,16; 2Kor 4,16; Róm 7,22) ... ? ... szeretnénk, ha te is ezek egyike lennél, Krisztussal megfeszített (Gal 12,9), aki szeplőtelen papként ajánlod fel magadat Istennek (2Kor 11,2), és tiszta áldozattá válsz, ... a szüzesség által készítve elő magadat Isten eljövételére ... .<sup>953</sup>

A szüzesség mellett a vértanúság is az általános papság megvalósításának kiemelkedő módja:

(Szent István vértanú) pedig mint pap (καθάπερ τις ἱερεὺς), aki a lelki törvény szerinti ragyogó áldozatot (θυσίαν) mutatja be (ἱερουργῶν), nem másét, hanem a saját testét (σῶμα) ajánlva fel, véres áldozat helyett, a bűnökért önmaga által engesztelve Istent, akit az egek szentélyében (ἐν τοῖς οὐρανόις ἀδύτοις) megpillantott ... .<sup>954</sup>

Miközben a vértanúság évszázadaiban olykor megjelentek olyan vélemények, amelyek a mártíromságot a szolgálati papsághoz közelítették, addig a Gergelytől vett idézetben nyilvánvaló, hogy a vértanúk áldozata eszmeileg az aszkéta-szüzekének felel meg, ahogyan ez a gondolati párhuzamból kiolvasható.

953 *Virg.* 23,7; *ÓÍ* 18,410–412; *SC* 119,556–558.

954 *Steph.* I: *ÓÍ* 18,256.

## 6. Gergely tanítása a bérmlásról, illetve a Szentlélek ajándékáról

Nüsszai Gergely bérmlással kapcsolatos tanításának a megismerése komplex feladat, mivel az ezzel a szentséggel kapcsolatos megnyilatkozásai elég szórványosak. A hiányzó ismeretek pótlására azonban több lehetőség is kínálkozik. Egyrészt figyelembe vehetjük mindazt, amit más forrásokból a bérmlás korabeli rítusairól és azok teológiai értelmezéséről tudunk. Másrészt a kappadox atya szentségi krizmációra vonatkozó tanítását saját műveinek céltudatos vizsgálatával is tágabb összefüggésbe állíthatjuk, ha alaposabban szemügyre vesszük a Szentlélekről való tanítását. Végül az analógia módszere is segítséget nyújthat: Gergely nemcsak a bérmlásról, hanem az ószövetségi királlyá kenés rítusáról is szól. Ez is segíthet megérteni a szentségi müron-kenet jelentését és hatásait is.

Ami a bérmlásnak a keleti egyházban elterjedt szertartását és teológiai interpretációját illeti, nem vagyunk könnyű helyzetben. Az Impérium keleti részében ugyanis jelentős divergenciát tapasztalhatunk: A krizmáció liturgiája és szentségtani értelmezése Gergely korában meglehetősen változatos volt a görög nyelvű egyházban. Szerencsére több kutató rámutatott arra, hogy a kappadókiai beavatási liturgia a szíriai rítusokkal mutat rokonságot. Ez segíthet Gergely kijelentéseinek értelmezésében. Mégsem elegendő csupán az ősi szíriai rítust alapul vennünk, mert a nüsszai püspök tanításában más hatások is tetten érhetők. Ráadásul maga a szíriai rítus is jelentős variációkat mutat. Nüssza püspökének bérmlásról szóló tanítását tehát mindezeknek a szempontoknak figyelembe vételével kell megvizsgálnunk.

### 6.1 A beavató szentségek sorrendjének kérdése

A bérmlás rítusainak önálló szentségként való felfogása az egyes földrajzi helyeken eltérő sebességgel vált tudatossá. A latin egyházban ez a folyamat gyorsabban ment végbe. Láttuk, hogy a *Traditio Apostolica* már szól a keresztség előtt olajkenetről (exorcizmus) és a keresztség után kettős megkenésről (a másodikat a püspök végzi, a bérmlás hármassal: kézfeltétel, keresztség jele, krizmáció). Szent Ciprián, mesterétől, Tertullianustól eltérően már *utrumque sacramentum*nak nevezi a keresztséget és a bérmlást.

Keleten a két szentség megkülönböztetése lassabban és kevésbé markánsan megy végbe, azonkívül a rítusok teológiai interpretációja is meglehetősen sokszínű. Egyes szerzők a

krizmakenetet – a vízkeresztséggel szemben – Lélek-keresztséggént értelmezik. Órigenész megfogalmazása szerint: „Megkereszteltek minket a látható vízben, és megkereszteltek minket a krizmával való megkenésben”<sup>955</sup>. A *Constitutiones Apostolicae* a keresztelés előtti olajkenetet azonosítja a Lélek-keresztséggel.<sup>956</sup> Aranyszájú Szent János, ugyancsak Szíriában, azzal is kiemeli a bérmlás és vízkeresztség analógiáját, hogy a „lelki *müron*”-nal végzett pecsétnél ugyanúgy szentháromságos formulát alkalmaz, mint a (víz)keresztség esetében.<sup>957</sup> A szentháromságos formával azonban elhomályosul a kenet lélekközlő jellege. Ennek megfelelően az antiokhiai püspök magyarázata szerint a Lélek leszállása nem a krizmációhoz kötődik, hanem a keresztség által részesülünk a Lélek ajándékában.<sup>958</sup>

Az ősi szíriai liturgia jellegzetessége, hogy eredetileg egyetlen megkenést, a keresztség előttit ismerte, ennek viszont lélekközlő hatást tulajdonított. Ahhoz ugyanis, hogy valaki Úrnak vallja Krisztust a keresztségi hitvallásban (vö. 1Kor 12,3), elengedhetetlennek tartották, hogy már előzőleg a Szentlélek ajándékában részesüljön. Később azonban az egyes rítusok és azok magyarázatai keverednek. A *Constitutiones* ugyan említi a keresztség utáni krizmapecsétet, mint „megerősítést” (βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας, vö. *confirmatio*),<sup>959</sup> de ez későbbi kiegészítésnek tűnik. Ezt éppen az mutatja, hogy a Szentlelket a szíriai rendtartás magyarázata szerint nem a keresztelés utáni krizmáció, hanem a keresztség *előtti* olajkenet közvetíti. Aranyszájú Szent Jánosnál viszont a homlok *müron*nal és az egész test olajjal való megkenése egyaránt a keresztség előtt történik.<sup>960</sup> Az antiokhiai püspök a keresztség előtti krizmációk szerepét abban látta, hogy a Gonoszt távol tartsa, és a vele való küzdelemre felvértezzen. Ebben az esetben is a rítusok keveredésének lehetünk tanúi: az eredetileg lélekközlő jelentésű krizmáció elveszíti eredeti rendeltetését, exorcizmusként magyarázzák.

Jeruzsálemi Kürillosz viszont világosan megkülönbözteti a három beavató szentséget. Müsztagogikus beszédei sorában mindhárom szentségnek önálló homíliát szentel, mégpedig a keresztség – bérmlás – eucharisztia sorrendben. Azonban nála is megfigyelhető, hogy a Szentlélek ajándékát kifejező *müron*-kenet jelentéséhez másodlagosan a Sátán elleni felvértezés szimbolikája társul (noha ezt már a keresztség előtti olajkenet is kifejezte). A fejlődés hasonló, mint Szíriában, csak itt a szintén lélekközlő jelentésű krizmációra a keresztség után kerül sor.

955 *In Rom. comm.* 5,8: PG 14,1038C.

956 *Const. ap.* 3,16–17.22.

957 *Bapt. hom.* 2,22.

958 Uo.

959 *Const. ap.* 3,17.

960 *Bapt. hom.* 2,22–24.

E változatos liturgikus hagyomány alapos ismerete szükséges ahhoz, hogy Nüsszai Szent Gergely bérmálással kapcsolatos szórványos kijelentéseit értelmezni tudjuk. G. Kretschmar meggyőzően érvel amellett, hogy Kappadókiában az ősi, zsidókeresztény eredetű szíriai rítus volt érvényben, vagyis a liturgiában a Szentlelket közvetítő krizmációra a keresztség *előtt* került sor.<sup>961</sup> Érvelését J. Daniélou és B. Spinks is átveszik.<sup>962</sup> Ennek a tézisnek azonban ellentmondani látszik több szöveg, ahol a beavató szentségek „hagyományos” sorrendjének (keresztség – bérmálás – eucharisztia) lehetünk tanúi. J. Daniélou – még mielőtt G. Kretschmar nézetét jóváhagyta volna – a kappadókiai atya „misztikus” műveit vizsgálva úgy találta, hogy Nüssza püspöke szerint a lelki életnek három fokozata (helyesebben „útja”: *trois voies*) van, amelyek megfelelnek a három beavató szentségnek, mégpedig a keresztség-bérmálás-eucharisztia sorrendben.<sup>963</sup> A misztika e három útját a következőképpen foglalja össze a francia kutató:

Az (előzőkben) már rámutattunk a három út és a három alapvető szentség közötti párhuzamra: A keresztség a megtisztulás (κάθαρσις) és megvilágosodás (φωτισμός) kettős arculatával az első útnak, a bérmálás a látható világ elhomályosításával (νεφέλη) és a láthatatlan világ felé való felemelkedésével (περιστερά) a második útnak, végül az eucharisztia a harmadik útnak felel meg, mégpedig az ugyancsak kettős arculatú misztika révén – ennek jellegzetességei az egyesülés (ἑνότητα), valamint a világból és önmagunkból való kilépés (ἐκστασις).<sup>964</sup>

Ha tehát a Gergelynél fellelhető szövegek más-más sorrendet látszanak sugallni a beavató szentségek sorrendjére vonatkozólag, úgy gondolom, hogy a világos látás érdekében a következő szempontokat szükséges figyelembe venni:

1. A kérdés eldöntésénél előnyben kell részesíteni azokat a szövegeket, amelyek közvetlenül a liturgikus gyakorlatot érintik. Amikor Gergely például egy zsoltárt magyaráz, és a benne foglaltakat a beavató szentségekre vonatkoztatja, akkor a zsoltár logikai menetét követi. Magyarázatából nem szabad messzemenő következtetéseket levonni a rítusok sorrendjére vonatkozólag.
2. A szíriai liturgikus gyakorlat áttekintése arra is jól rámutat, hogy a Szentlélek keresztségnél való tevékenységét nem szabad csupán egyetlen rítushoz kapcsolni. Aranyszájú Szent János például magához a vízkeresztséghez kapcsolja a Lélek jövetelét. Gergely ugyan hűségesebben

961 G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* (szerk. K. F. MÜLLER – W. BLANKENBURG), vol. 5. (*Der Taufgottesdienst*), Wilhennshohe, Kassel 1970.

962 J. DANIÉLOU, *Chrismation prébaptismale*, in *Recherches de Sciences Religieuses* 56(1968), 177–198; B. SPINKS, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Ashgate, Aldershot 2006, 47–51.

963 J. DANIÉLOU, *Platonisme* 17–23.

964 Uo. 25.

őrzi a keresztség előtti krizmáció eredeti jelentését, de ez nem jelenti azt, hogy a Lélek ajándékában való részesülés felfogása szerint csupán ehhez a rítushoz volna köthető. A hitvallás letételéhez kétségtelenül szükség van a Szentlélek segítségére – ezért végzik a krizmációt, amint látni fogjuk, közvetlenül a kereszteni hitvallás előtt – de ez a Lélek kiadásának még csak a kezdete. A harmadik isteni személy az egész szertartás folyamán aktív szerepet játszik. Így például a Szentlélek az, aki a keresztvízben újjászületetteket az eucharisztia asztalához vezeti.

## 6.2 Kifejezetten a bérnállással foglalkozó szövegek

A krizmáció rítusával kapcsolatban a legjelentősebb szövegrész kétségtelenül az *Adversus Macedonianos de spiritu sancto* c. műben található.<sup>965</sup> Ebben a rövid traktátusban a teológus püspök többek között azzal is bizonyítja a Szentlélek istenségét a pneumatomachusokkal szemben, hogy kimutatja: A Krisztusban való hit föltételezi a Szentlélek istenségének elfogadását is.

Az első érvet maga a „Krisztus” név kínálja: „Ha valaki a Fölkenttel (τῷ χρισθέντι) együtt nem gondol magára a kenetre (τὸ χρίσμα) is, hogyan vallja meg (ὁμολογήσει) az ilyen Krisztust (Χριστὸν)?”<sup>966</sup> Gergely rámutat arra, hogy amiképp az első isteni személy neve (Atya) fogalmilag már föltételezi a második személy az elsőével azonos természetű létét (Fiú), ugyanígy föltételezi a második személy messiási címe (Krisztus = „Fölkent”) nemcsak az Atyát mint „Fölkenő”-t, hanem a „Kenet”-et, vagyis a Szentlelket is.<sup>967</sup> Mivel az isteni természetben elképzelhetetlenek a létbeli tökéletességi fokozatok, ezért szükségszerűen vallani kell a Szentlélek istenségét is.

Ugyanezt a gondolatmenetet találjuk meg bővebben kifejtve az *Antirrheticus adversus Apollinarium* apologetikus írásban is. Itt Gergely arra a kérdésre is válaszol, hogy miért kell a Fiú fölkentségét az örökkévalóságba helyezni, és nem csupán földi, messiási működésének idejére vonatkoztatni:

*A te trónod, Isten, örökkön-örökké! Igazságod vesszeje királyságod kormánypálcája. Szeretted az igazságosságot, és gyűlölted a hamisságot. Ezért kent fel téged az Isten, a te Istened az öröm olajával, társaid fölött (Zsolt 44,7–8).*

Ebben a szövegben a trónnal a mindenekfeletti kezdetet jelöli az Írás. Az igazságosság vesszeje a részrehajlás nélküli ítéletet jelenti. Az örvendezés olaja (ἀγαλλιάσεως ἔλαιον) a

<sup>965</sup> A szöveg értelmezésénél alapvetően J. Daniélou tanulmányára támaszkodom (*Chrismation prébaptismale* 185–187).

<sup>966</sup> *Maced.*: GNO III/1,102. A fordítás enyém.

<sup>967</sup> Az érvelés természetesen csak abban az esetben áll meg a lábán, ha Krisztus fölkenését az örök isteni léthez (θεολογία) soroljuk, nem csupán az üdvtörténethez (a Jordánban való megkeresztelkedéshez: οἰκονομία).

Szent Lélek erejét jeleníti meg, amivel az Isten az Istentől kapja a felkenést (ὃ χρίεται), azaz az Atyától az Egyszülött, mivel szerette az igazságosságot és gyűlölte az igazságtalanságot. ... Ahogyan tehát az igazságos soha nem igazságtalan, úgy a Felkent soha nem lehet felkenés nélküli (ἄχριστος)! Akinek szívét nem borítja a zsidó lepel, az mind elfogadja, hogy tehát aki felken (χρίων), az az Atya, a kenet (χρῖσμα) maga pedig a Szent Lélek.<sup>968</sup>

Számunkra azonban lényegesebb most a macedoniánusok nézetét cáfoló mű, amelyben Nüssza püspöke a *lex celebrandira* hivatkozva erősíti meg álláspontját. A Szentlélek istenségének megvallása (ὁμολογέω) nem merőben elméleti kérdés, amelyhez csupán a teológiához értők tudnak hozzászólni. Ellenkezőleg, lényegi elemét alkotja a keresztény beavatás szertartásrendjének. Maga a rítus tárja fel a hit helyes tartalmát:

A (krizma)kenet fogalma (ἡ δὲ τῆς χρίσεως ἔννοια) rejtélyes módon (δι’ ἀπορρήτων) azt sugallja, hogy nem létezik elválasztó tér (διάστημα) a Fiú és a Szentlélek között.<sup>969</sup> Amint ugyanis a test felülete és az olajkenet (τῆς τοῦ ἐλαίου χρίσεως) között sem a gondolkodás, sem az érzékelés nem ismer fel köztes közeget, ugyanígy közvetlen (ἀδιάστατος) a Fiú Szentlélekhez való illeszkedése (συνάφεια) is. Így annak, aki a hit által hozzá (sc. a Fiúhoz) akar kapcsolódni, előbb szükségszerűen az érintkezésbe kell lépnie (προεντυγχάνειν διὰ τῆς ἀφῆς) a *mürommal* (τῷ μύρῳ): nincs ugyanis olyan tag (μέρος), amely mentes (γυμνόν) volna a Szentlélektől. Ezért a Fiú istenségét a Szentlélekben vallják meg (ὁμολογία ... γίνεται) a (benne) részesülők, akik a hit által (a szentséghez) járulnak, miközben előbb (προαπαντῶντος) mindenünnen a Lélekkel találkoznak.<sup>970</sup>

A szöveg érdekessége, hogy két gondolati síkot hoz összefüggésbe: 1) A megtérő a hit által a Szentháromságos Istenhez járul 2) Ez a közeledés – a keresztény életbe való beavatás – szentségi jelek segítségével megy végbe, amelyek közül lényegi szerepet tölt be a Szentlélek jelenlétét mutató olajjal való megkenés. (Gergely gondolkodásmódja szerint magától értetődő, hogy a szentségi jel – ez esetben a krizma, illetve maga a megkenés – túlmutat önmagán, és szimbolikus-misztikus-szentségi módon – a δι’ ἀπορρήτων mindezt jelenti – magasabb titkokra, valóságokra utal. Tehát magából a szentségi cselekményből fakad a két, egymástól különböző, de mégis összetartozó gondolati sík megléte.)

968 *Antirrh.* 54: GNO III,1,220–1; ÓÍ 18,198.

969 A διάστημα (intervallum) szó Gergelynél a teremtett dolgok sajátossága szemben a teremtetlen természettel. A teremtett létezők a tér és idő tekintetében is végesek, mérhetőek. Ha tehát a Fiú és a Lélek ἀδιάστατος kapcsolódnak egymáshoz, akkor ez kizárja az egymásutániséget és lényegbeli különbséget. Hasonló gondolatot találunk a *Ref. Eun.*-ban is: μηδέν τι μεταξύ διάλειμμα τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸ χρῖσμα νοεῖν (GNO II,11). A teológus püspök más művekben már részletesen kifejtette, hogy az Atya és a Fiú miképpen kapcsolódnak szorosan egymáshoz (*Eun.* III., t. 2: GNO II,118–119; *Ref. Eun.*: GNO II,95); ezt a gondolatot most a Fiú és a Szentlélek kapcsolatára is átviszi.

970 *Maced.*: GNO III/1,102–103; PG 45,1321AB. A fordítás enyém. Az eredeti szövegben a „részesülők” és „akik járulnak” participiumok kiegészítők nélkül szerepelnek, a magyar nyelvben viszont ezek az igék vonzatosak: a beavatandók értelemszerűen „Krisztushoz” vagy a „szentségekhez” járulnak. F. Müller kiadásában (GNO III/1,103) προαπαντῶντες szerepel, aminek a szövegben mondattanilag nincs értelme, ezért a szót προαπαντῶντος-ra javítottam (a *Patrologia Graeca*-ban is így szerepel). A szöveget a KEK 690 is idézi.



Kétségtelen, hogy emiatt a szinkronizmus miatt a szöveg első olvasásra nehezen érthető. Melyik test megkenéséről van szó? Egyfelől – lelki értelemben – Krisztuséről, a második isteni személy fölkenéséről, aki elválaszthatatlan kapcsolatban áll a Szentlélekkel. Ezért aki Krisztushoz járul, annak szükségszerűen érintkezésbe kell lépnie (előbb) az Ő kenetével, a Szentlélekkel. Másfelől Gergely a megkeresztelendő – testi és lelki értelemben vett – fölkenésére is utal. Mivel a krizmáció után egész testét olaj borítja, a szentséghez járuló testét – és ezzel személyét – sem lehet másképpen megérinteni, csak az olajkeneten keresztül. Ennek megfelelően Krisztus istenségét akkor vallja meg a beavatást elnyerő katekumen, amikor már a krizmációban részesült. Nüssza püspöke tehát a rítusokat használja kiindulópontként; amit a Szentlélekről és a hitvallás jelentéséről állít, azt éppen a liturgikus gyakorlattal támasztja alá (*lex celebrandi est lex credendi*).

Most foglaljuk össze, mit tudunk meg magáról beavatás szertartásairól az idézett szöveg alapján! A krizmációt megáldott olajjal végzik, amelyet Gergely egymást követően ἔλαιον-nak és μύρον-nak nevez. Gergely szavaiból világosan kiderül, hogy az egész testet megkenik a szent olajjal: „nincs ugyanis olyan tag, amely mentes volna a Szentlélektől”. Ez a teljes megkenés tehát nem exorcizmust jelent, hanem a Szentlélekben részesít. A krizmáció után a hitvallás (ὁμολογία) következik a rítusok sorában. Bár Nüssza püspöke itt csupán a „Fiú istenségének megvallásáról” szól, nem lehet kétséges, hogy a hitvallásnak szentháromságos formájúnak kellett lennie.<sup>971</sup> Az itt szereplő megfogalmazás (ή ὁμολογία τῆς τοῦ υἱοῦ κυριότητος ἐν πνεύματι ἁγίῳ ... γίνεται) ugyanis célzottan az 1Kor 12,3-hoz igazodik. Ezt a szentírási helyet Gergely négy ízben is idézi a műben.<sup>972</sup> A szövegből jól kiolvasható a rítusok sorrendje: a krizmációt a hitvallás, majd pedig a szoros értelemben vett keresztség követte.<sup>973</sup> Külön a homlok megkenéséről nem esik szó.

A fenti gondolatmenet célja kizárólag abban állt, hogy a Szentléleknek a Fiúéval és Atyáéval azonos méltóságát alátámassza. E néhány sor mégis elárul valamit abból, ahogyan Gergely a megbérmált ember identitásáról, a Szentháromság életébe való bekapcsolódásáról vélekedik:

1) *A beavatott hívő Krisztussal azonosul.* Ez abból olvasható ki, hogy a felkenendő test egyszerre Krisztus teste és a bérmálkozó teste. Amikor a beavatandó a krizmával kapcsolatba

971 „Mi viszont ... megbizonyosodtunk arról, hogy a szent nevek megvallása (τῇ ὁμολογίᾳ τῶν θεῶν ὁνομάτων) – vagyis az Atyáé, a Fiúé és a Szentléleké pecsételi meg az igaz hit misztériumát” (*Eun.* III, t. 9: GNO II,56).

972 *Maced.*: GNO III/1,98.103.109.113. (Az utolsó rész nem található meg PG-ban.)

973 J. Daniélou rámutat, hogy ugyanezt a sorrendet találjuk Baszileiosznál is, aki szintén nem tesz említést keresztség utáni megkenésről (*Chrismation* 186).

lép, a Szentlélek ajándékában részesülve Krisztushoz kapcsolódik. Felkentsége másik Krisztussá, illetve Krisztus testének tagjává teszi.

2) *A szentséghez járuló a Lélek által képes a helyes hitvallásra*, az Atya, a Fiú és a Szentlélek istenségéről való tanúskodásra.<sup>974</sup> A keresztségi hitvallás nem egyszerűen ésszel belátott igazságok kinyilvánítása, hanem a Lélek kegyelmi működésének eredménye.

Az előzőekben már idéztem Gergelynek Krisztus mennybemeneteléről tartott beszédét,<sup>975</sup> amelyben a teológus püspök zsoltáridézetekre támaszkodva fejti ki mondanivalóját. A 22. zsoltár szavait megragadja arra, hogy mindhárom beavató szentséggel kapcsolatban tanítást adjon:

[A] keresztség által vele együtt el kell temetkezni halálába, és nem kell félni az ilyen haláltól (Róm 6,3–4)! Mert ez nem halál, csak a halál árnyéka és képe. Ezt mondja: *Ha a halál árnyékában járok is, nem félek semmi rossztól, mert te vagy velem.* (Zsolt 22,4).

**Ezek után megvigasztalván** (παρακαλέσας) **a Lélek pálcájával** (τῇ βακτηρίᾳ τοῦ πνεύματος) **(a Vigasztaló ugyanis a Lélek)** (ὁ γὰρ παράκλητος τὸ πνεῦμά ἐστι) **megteríti a misztikus asztalt, amely szemben áll a démonok által készített asztallal** (vö. Jn 14,16; 14,26; 1Kor 10,21): **ők voltak ugyanis**, akik megnyomorították az emberek életét a bálványimádással. Az övékkel ellentétben a Lélek által készített asztal.

Ezután a Lélek <illatos> olajával keni meg a fejet (μυρίζει τὴν κεφαλὴν τῷ ἐλαίῳ τοῦ πνεύματος), és szívet vidámító bort tesz elé (Zsolt 103,15), amely előidézi a józan mámort (νῆφουσιν μέθην) a lélekben, a gondolatokat a mulandókról az örökkévalóra irányítva. Aki ugyanis megízlelte ezt a mámort, az a pillanatnyit a végeérhetetlenre cserélte fel, az Úr házában élve napjai hosszú során át.<sup>976</sup>

Nüssza püspöke ebben az esetben is gondosan elkülöníti az egyes tematikus egységeket, ezúttal a megfelelő kötőszavak használatával. Ez számunkra azért lényeges, mert kiviláglik, hogy Gergely a krizmációt mind a keresztségtől, mind az eucharisztia szertartásától (εἴτα) világosan megkülönbözteti. Igaz, a szentírási szöveg váltakozó képeihez (1. bot: Lélek 2. asztal: eucharisztia 3. olaj: bérmálás 4. bor: eucharisztia) igazodva, az eucharisztia és bérmálás közötti kapcsolat igen szorosnak mutatkozik.

974 Mivel Gergely csupán a hitvallás pneumatológiai részével foglalkozik, ezért csak az 1Kor 12,3-at idézi. Az Atyával kapcsolatban a hasonló tartalmú Róm 8,15 és Gal 4,6 idézése kíváncsnak (ezt Gergely az *Eun.* I,572-ben idézi).

975 A „Zsoltárok és más ószövetségi idézetek liturgikus használata” c. fejezetben a 120. oldalon.

976 ÓÍ 18,332; GNO IX,324. A vastagon kiemelt részt újrarendeztem több okból is: 1) Vanyó L. fordítása nem adta vissza a „megvigasztal” és a „Vigasztaló” szavak egybecsengését. 2) Egy értelmezési probléma: melyik igéhez tartozik mondatnailag a „Lélek pálcájával” szintagma? Két lehetőség is van a fordításra: „megvigasztal a Lélek pálcájával (a Vigasztaló ugyanis a Lélek) és megteríti a misztikus asztalt” vagy „megvigasztal és a Lélek pálcájával (a Vigasztaló ugyanis a Lélek) megteríti a misztikus asztalt”. A mondat logikája és a gördülékenység az első változat mellett szól. A később felbukkanó „a Lélek által készített asztal” kifejezés viszont a második értelmezést támasztja alá. Minthogy azonban a két értelmezés nem áll ellentétben egymással (a görög mondatszerkesztés szerint a határozó egyszerre mindkét igéhez is tartozhat), ezért a fordításban is igyekeztem érzékeltetni ezt a kettősséget. 3) Pótolni kellett az asztal előtt kimaradt „misztikus” jelzőt.

A bot Szentlélekhez való társításához a LXX szövegében szereplő παρακαλέσας participium adta az alkalmat. A Lélek az, aki előkészíti az asztalt, és akinek olajával az Úr megkeni a fejet. A megkenésre Gergely a μυρίζω igét használja, mely a krizma Keleti egyházban szokásos megnevezésével, a μύρπον-nal áll kapcsolatban.

J. Daniélou jogosan állapítja meg, hogy ebben a zsolnármagyarázatban újra megjelenik a három út, jól láthatóan a keresztségi-bérmálási-eucharisztikus misztika sorrendjében.<sup>977</sup> Fölmerül a kérdés, hogy ez miképpen egyeztethető össze a beavató szentségek föltételezett szíriai sorrendiségével. Arra már utaltam, hogy Gergelynek alkalmazkodnia kell zsolnárszövegéhez. Azután tekintetbe kell vennünk, hogy a 22. zsolnárt a IV. században Keleten és Nyugaton egyaránt elterjedten használták a beavató szertartások liturgiájában.<sup>978</sup> Gergely tehát nem az első, aki a szentségekre vonatkoztatja a zsolnárt; annak szentségtani értelmezése olyan helyen is kialakulhatott, ahol a beavató szentségek vételének hagyományos sorrendje volt a gyakorlat. Végül nem szabad elfelejtenünk, hogy Gergely a keresztséget és a krizmációt szoros egységben látta. Nazianzoszi Szent Gergely megállapítását, miszerint a „Szentlélek megelőzi a keresztséget, és hozzá esdekelnek a keresztség után is”<sup>979</sup> Nüssza püspöke is sajátjának érezhette. Ezt igen hatásosan szemlélteti a Jordánon való átkelés előképe. A tűz- és felhőoszlopban a bevett magyarázat szerint Gergely a Szentlélek szimbólumát látja. Márpedig a felhőoszlop egyrészt odavezet a keresztség jelképező Vörös-tengerhez (a hitvallás letételéhez a Szentlélek jelenléte szükséges), másrészt tovább is vezeti a népet az égi kenyérhez.<sup>980</sup> Mindkét értelmezésre találunk példát Gergelynél. *Mózes életében* például ezt olvassuk:

Erre vezeti vezére, a felhő, mert ez a neve a kalauznak, s elődeink ezt nagyon helyesen a Szentlélek kegyelmére értették, mert az arra méltók számára a jó felé vezető utat mutatja meg. Aki követi, az előtt szétnyílik a víz, s a vezető maga jár elöl, így irányít az úton.<sup>981</sup>

Ez a szíriai beavatási sorrendnek felel meg: a Lélek vezet el a keresztség vizéhez. A testvérét dicsőítő beszédben viszont a hagyományos beavatási sorrend bukkan fel:

[A]kiket ő (sc. Baszileiosz) átvezetett a vízen, azokat az Ige által tűzszlappal vendégelte meg, akiket a Lélek felhőjével megmentett, azokat a mennyei eledellel táplálta ...<sup>982</sup>

977 J. DANIÉLOU, *Platonisme* 26, 1. jegyzet.

978 J. DANIÉLOU részletesen ír a 22. zsolnárszertartás liturgikus használatáról (*Liturgie und Bibel* 180–192).

979 *Or.* 29: PG 36,168A.

980 A *Kivonulás könyve* ugyan nem mondja kifejezetten, hogy a felhőoszlop a Vörös-tengeren való átkelés után is vezette volna a népet, de erre következtetni lehet abból, hogy Isten a későbbiekben is megjelenik a felhő képében (pl. Kiv 16,10).

981 *Vit. Moys.* II,121: ÓI 6,689.

982 *Bas.*: ÓI 18,490.

Megállapíthatjuk tehát, hogy Gergely számára magától értetődő a beavató szentségek olyannyira szoros összetartozása, hogy azok sorrendisége másodlagossá válik. Még helyesebben fogalmazunk akkor, ha azt állítjuk: A Szentlélek működését Gergely a szűkebb és tágabb értelemben vett műsztagógia teljes folyamatában lényeginek mutatja be.<sup>983</sup> Gergely kétségtelenül önálló, saját jelentőséggel bíró rítusnak tekintette a krizmációt, de véleményem szerint azt nem állíthatjuk biztosan, hogy önálló szentséget is látott-e benne.

### 6.3 Utalások a Szentlélek kenetére

Mivel Nüsszai Szent Gergely esetében a bérmálásról közvetlenül szóló szakaszok csak kis számban állnak rendelkezésre, igen hasznosnak bizonyulnak azok a megnyilatkozások, melyekben a püspök a krizmával való felkenést más összefüggésben, többnyire a Szentlélek istenségének bizonyítására hozza fel érvként. Gergely tehát a magától értetődőnek tekintett – nyilvánvalóan hosszú hagyományra visszanyúló – *lex celebrandi* dogmatikai érvelésre használja, amint erre már az előző alponthan is láttunk példát.

Az *Ad Eustathium de sancta trinitate* c. írásában Gergely az ősi királyi fölkenés gyakorlatából indul ki.

A régi időkben a királyi méltóságra emelés jele (σύμβολον) a krizmával való felkenés (ἐπαγόμενον αὐτοῖς χρίσμα) volt. Amikor erre sor került, változás ment végbe (μετάστασις ἦν) benne: az egyén alacsonyrendűségét az uralkodás felsősége váltotta fel. Aki erre a kegyelemre (χάριτος) méltó lett, az (új) nevet (ὄνομα) kapott: a felkenés után közönséges ember (κοινοῦ ἀνθρώπου) helyett (immár) az Úr Felkentjének (χριστὸς κυρίου) nevezték (vö. 1Sám 16,6; Zsolt 2,2).<sup>984</sup>

Ez a szöveg több okból is figyelemre méltó. Bár Gergely itt az ószövetségi rítusról beszél, megállapításai – mint hamarosan látni fogjuk – a bérmálásra is vonatkoztathatók.<sup>985</sup> A főbb állítások a következők:

1. A krizmáció kegyelemben (χάρις) részesít, amelynek látható jele (σύμβολον) a felkenésre használt krizma.
2. A krizmakenet minőségi változást idéz elő a benne részesülő személyben. Erre Gergely ugyanazt a kifejezést (μετάστασις) használja, mint amit az eucharisziával kapcsolatban.

983 Szűkebb értelemben vett műsztagógia alatt a három beavató szentség föl vételének időszakát, a tágabban értett alatt pedig a keresztény ember egész életén át tartó és eszményileg egyre elmélyülő lelki életét értem.

984 *Eust.*: GNO III/1,15. A fordítás enyém.

985 Gergely a papszentelésről is hasonló módon ír (*Diem lum.*: GNO IX,225–226; ÓÍ 18,233–234, a szöveget l. a 135. oldalon). Amint L. F. Mateo-Seco rámutat, a keresztség és bérmálás elhatárolódás, elkülönülés a bűntől, a papszentelődés pedig elkülönülés a néptől (*Sacerdocio de los fieles* 59–60).

3. A név megváltozása ugyancsak mélyreható változást fejez ki. Hiszen a nevek használata a dolgok természetéhez igazodik.<sup>986</sup>

4. A krizmakenetben részesült személy kiemelkedik abból a közösségből, amelynek addig részét képezte.

Vajon vonatkoztathatóak-e az imént elmondottak a bérmlás szentségére is? A választ maga Gergely adja meg a *De perfectione* c. aszketikus művében.

Főként az van ránk hatással, hogy Krisztusról neveztek el (minket) ... . Mivel tehát a királyság méltósága (τὸ τῆς βασιλείας ἀξίωμα) minden más méltóságot, hatalmat és erőt felülmúl, a „Krisztus” névben sajátosan és elsődlegesen a királyi hatalom (τὸ βασιλικὸν ... κράτος) fejeződik ki, előzménye (προηγέτο) ugyanis, mint a történeti könyvekből tudjuk, a királyságra való felkenés (τῆς βασιλείας ἡ χρῖσις) (vö. 1Sám 9,16; 10,1kk.; 16,12kk.), a királyság pedig felöleli az összes többi cím tartalmát, ezért mérlegeld a benne foglaltakat, és az egyes részeket magába foglaló jelentést is gondold azokkal, ez pedig a királyság, amelynek tolmácsolója a „Krisztus” név. Mivel tehát jóságos Urunktól a legnagyobb, legistenibb és legfőbb név részességét kaptuk, azt, hogy a „Krisztus” névvel megtisztelteteket „krisztusiaknak” (keresztényeknek) hívják, és az ezen nevet értelmező összes fogalomnak meg is kell látszódnia bennünk, hogy ne álnévként viseljük ezt a nevet, hanem az életünk tanúsítsa.<sup>987</sup>

Nüssza püspöke a keresztény élethivatást Krisztus fölkenésére, ez utóbbit pedig az ószövetségi királyok krizmációjára vezeti vissza. Márpedig a keresztény nép tagjai a bérmlás szentségében lesznek „felkentté” Krisztusban.<sup>988</sup> Így Gergely szerint a szentségi kenet közvetve – Krisztus királyi méltóságán keresztül – az ószövetségi királyi fölkenésre vezethető vissza.<sup>989</sup> Így – a kifejezett analógia miatt – mindaz, amit Gergely az ószövetségi rítusról, annak kegyelmi hatásairól mond, még sajátosabban igaz a bérmlás szentségére is, mivel az ószövetségi királlyá kenés a bérmlás előképének tekinthető.

A *De perfectione* kifejezett célja, hogy a keresztény élethivatás aszketikus-erkölcsi vonatkozásait meghatározza a keresztségben és bérmlásban elnyert kegyelmekből kiindulva. Ha igaz az, hogy Gergelynél sajátos keresztségi és eucharisztikus misztikát találunk – vagy legalább ennek bizonyos alapelemeit –, akkor felmerülhet a kérdés: Találunk-e nála a szentségi krizmációval kapcsolatban is valamilyen „misztikus” (lelkiségi) tanítást?

986 Ezért olyan gyakori Gergelynél az „ἐστὶ τε καὶ ὀνομάζεται” fordulat. Kivételt képez az isteni természet, amelyet viszont semmilyen név nem képes maradéktalanul megragadni.

987 *Perf.* 4: GNO VIII/1,176–177; PG 46,253C–256A; ÓI 18,449–450. A hibás szentírási hivatkozásokat javítottam. Vö. *Prof.*: PG 46,241C; GNO VIII/1,134,3–6; CPT 15,68 is.

988 Amint már ANTIOKHIAI THEOPHILOSZ (*Autolyc.* 1,12: ÓI 8,453) és JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ (*Myst.* 3,5: ÓI 19,340) is kifejtették, Gergely tanítása szerint is indokolatlan lenne a keresztény (χριστιανός) név (χρῖσμα) nélkül.

989 Míg más egyházatyák – mint pl. Tertullianus és Órigenész – a bérmlási krizmációt Krisztus papi küldetésével hozták kapcsolatba, addig Gergely a királyi felkenésekre hivatkozik. Igaz, Nüssza püspöke is ismeri a hívek általános papságának fogalmát – amint az ennek a témakörnek szentelt fejezetben láthattuk –, de az nála nem annyira a bérmlás, hanem inkább a keresztség szentségéhez kötődik.

A szerzetesek lelki atyja az Énekek Énekéhez fűzött magyarázataiban az allegorikus módszert alkalmazza, amikor a szentírási szövegben ismételten felbukkanó „kenet”, „aroma”, „illat” szavakat kommentálja. A krizmakenettel való asszociáció kézenfekvő volt. Az illatszerek azonban Gergely szemében az esetek többségében az erények szimbólumai. Figyelemre méltók viszont a következő sorok:

Ugyanígy az isteni kenetek illatát (ἡ τῶν θεῶν μύρων ὁσμη) sem orral lehet érzékelni, hanem egy olyan szellemi és immateriális képességgel, amely a Lélek fogadásával (vagy: lélegzet-vétellel) (τῇ τοῦ πνεύματος ὁλκῇ) együtt Krisztus jó illatát (τοῦ Χριστοῦ ... εὐωδία) (2Kor 2,15) is felfogja.<sup>990</sup>

A kappadox atya a 2Kor 2,15-ben szereplő „Krisztus jó illata” kifejezésnek némileg más jelentést ad, mint ahogyan Szent Pál levelében szerepel. Ott ugyanis a metafora Krisztus ismeretére vonatkozik (2Kor 2,14), Gergely viszont – úgy tűnik – a „szentségi kenetek” illatáról beszél. Gergely megismétli, amit az *Adversus Macedonianos de spiritu sancto* c. művében mondott: Aki Krisztussal kapcsolatba lép, az szükségszerűen a Lélek jelenlétét is érzékeli. A Fölkentből ugyanis a Kenet (μύρον = χρῆσμα), vagyis a Szentlélek illata árad, amelyet a lélegzéssel (ebből: lélek-zik) szívunk magunkba. A krizma (χρῆσμα = μύρον) anyagi természetű illata csak halványan jelzi azt, ahogyan a Lélek által kapcsolatba lépünk Krisztussal.

Egy másik, szintén a Canticum-homiliákban szereplő szakaszban a lelki élet tanítómestere további szempontokra hívja fel a figyelmet:

Ezen illatszerek keveréke a (menyasszony) újabb dicséretére nyújt alkalmat: a mirha a test balzsamozására használatos, míg a tömjént bizonyos értelemben Isten tisztelésére szentelik. Így annak, aki Isten szolgálatára akarja szentelni magát, hogy Istennek illatáldozatul följánlott tömjénné legyen, előbb mirhává kell válnia. Ez annyit jelent, hogy földi tagjait meg kell ölnie úgy, hogy eltemetkezik azzal, aki érettünk a halált magára vállalta, és elfogadja saját testén azt a mirhát, amelyet az Úr testének bebalzsamozására használtak, azáltal hogy megöli tagjait. Amikor ez megtörtént, az erényből fakadó illatszerek mindenféle fajtáját apróra őrölve lakókörnyezetében mint valami mozsárban, amaz édes port állítja elő, amelyet ha valaki belélegez, jó illatúvá válik, mivel betöltötte őt az illatos fuvallat (Lélek) (τοῦ μεμυρισμένου πνεύματος πλήρης γενόμενος).<sup>991</sup>

Gergely itt az Énekek Énekének következő versét magyarázza: „Ki ez, aki fölszáll a pusztából mint füstoszlop, mint meggyújtott mirha és tömjén, az illatszerkészítő (μυρεψοῦ) minden porából?”<sup>992</sup> A kappadókiai exegéta soraiban figyelemre méltó, hogy fölismerhetjük benne a keresztségre és a Szentlélek ajándékára való utalást is. A temetéshez használt mirha a

990 *Cant.* hom. 1: GNO VI,34; FC 16/1,144; PG 44,780D.

991 *Cant.* hom 6: GNO VI,189; FC 16/2, 380; PG 44,897CD. A fordítás enyém. Gergely kihasználja a πνεῦμα szó kettős jelentését („fuvallat, szellő” és „lélek”).

992 *En.* 3,6 LXX.

keresztségben való meghalásra és eltemetkezésre irányítja a szentírás-magyarázó figyelmét, az illatos fuvallat pedig a *müron*nal elnyert Szentlélek alászállását jelezheti.

Ha Nüssza püspökének a bérmlásra vonatkozó tanítását vizsgáljuk, nem elegendő csupán a krizmációval kapcsolatos megnyilatkozásait figyelembe vennünk. Más egyházatyákhoz hasonlóan Gergely is úgy tartja, hogy a Szentlélek a beavatás folyamatának valamennyi mozzanatánál jelen van és tevékenykedik. A krizmációval a Szentlélek képessé teszi a keresztelendőt a Szentháromságos hitvallásra. Ekkor kezdődik meg a szentséghez járuló testének és lelkének birtokba vétele a Szentlélek részéről. A Lélek leszállása azonban gyakran a vízben való megmerítkezés rítusához kötődik. Nüssza püspöke a harmadik isteni személynek az emberi lélekben lakozásáról (*inhabitatio Spiritus sancti in anima*) szép képpel élve tesz tanúságot keresztségre felhívó beszédében:

Távolítsd el életedből a falánk hollót (Ter 8,6–7), hogy hozzád repüljön, adj időt a galambnak, melyet először Jézus hozott le (κατήγαγε) a mennyből képletesen (τυπικῶς), mely álnokságtól mentes, szelíd és termékeny az (Mt 3,15 Mk 1,10), aki, miután (ἐπειδὴν) a megtisztult férfiúra (ἄνδρα κεκαθαμένον) rátalál, odaköltözik hozzá, gyakorlott költő madárként melengeti a lelket, sok bájos fiókat költve ki. Ezek a jó cselekedetek és tisztességes gondolatok, a hit, a vallásosság, az igazságosság, a józanság, a szentség, a tisztaság. Ezek a Lélek szülöttei (gyermekai), de a mi tulajdonunkban vannak.<sup>993</sup>

E szövegrészlet szerint a Lélek akkor költözik az újonnan beavatott lelkébe, amikor a megtérő a vízkereszttség által már megtisztult. A Szentlélek változatos gyümölcsöket hoz az új keresztény életében; a Gergely által hozott felsorolás mindazonáltal nem mutat jelentős egyezést Szent Pálnak a Galatákhoz írt levelében olvasható listájával.<sup>994</sup>

Az istengyermekség ajándékának elnyerése sem független a Szentlélek tevékenységétől:

Ki ne ismerné az Úr szavait, hogy akik Lélektől születnek, Isten fiai? Az (Úr) ugyanis kifejezetten a Szentléleknek tulajdonítja Isten fiainak születését, mondván: *Ami a testből születik, az test, miképpen ami a Lélekből születik, az lélek* (Jn 3,5). Mindazok, aki a Lélektől születtek, Isten fiainak nevét nyerték el. Így kapták meg a tanítványok is a Szent Lelket, midőn az Úr rájuk lehelt (vö. Jn 20,22), ahogyan János mondja: *Mindnyájan az ő teljességéből részesültünk* (Jn 1,16).<sup>995</sup>

Gergely célja ebben az esetben is a Szentlélek istenségének bizonyítása: Ha a Lélek által újjászületettek Isten fiai, akkor ebből következik, hogy a Léleknek Istennek kell lennie. Ennek alátámasztására a teológus püspök ügyesen kombinálja a szentírási helyeket. Rámutat arra, hogy az istengyermekség Szentlélek általi elnyerésének előzménye Krisztus megdicsőülése: Az újjászületés szentségében azért kaphatjuk meg a Lelket, mivel Krisztus a feltámadása után

993 *Bapt.*: ÓI 6,769–770; PG 46,421B.

994 Gal 5,22–23.

995 *Ref. Eun.*: GNO II,191. A fordítás enyém.

kiárasztotta őt apostolaira. Mindebből kiviláglik, hogy a Lélek keresztségben való elnyerését Gergely nem csupán Krisztus Jordán folyóban való megkeresztelkedésével hozza összefüggésbe, hanem a húsvét utáni lélek-áradással is. Ezt az eseményt, amikor Jézus az apostolokra lehelve megadta nekik a Szentlelket és a bűnbocsátó hatalmat, Gergely egy másik alkalommal is fölidézi:

„A dicsőséget, – mondja – amelyet nekem adtál, átadtam nekik” (Jn 17,22). Valóban ezt a dicsőséget adta át a tanítványoknak az, aki így szólt hozzájuk: „Vegyétek a Szentlelket” (Jn 20,22) Az, aki magára öltötte az emberi természetet, azt a dicsőséget nyerte el, amelyet mindig is birtokolt, még mielőtt a világ lett. Amikor a Lélek ezzel a dicsóséggel megdicsőítette, akkor a tanítványokon kezdve a Lélek dicsősége átadatik minden (a felvétellel) rokon természetre (ἐπὶ πάντων τὸ συγγενές).<sup>996</sup>

Gergely Krisztusnak ezt a cselekményét is, amelyben húsvét után a tanítványoknak a Szentlelket ajándékozza, paradigmaticus, alapítás-jellegű eseménynek tekinti. Krisztus tette egyetemes jelentőségű: Jézus nem csupán az apostolokra árasztotta ki a lelket, hanem potenciálisan az emberi nem minden tagjára. A későbbi krisztushívők azért részesülhetnek majd a Szentlélekben, mert Jézus visszaadta az emberi természetnek azt a képességét, hogy Lélek-hordozó legyen.

Jézus keresztsége és a bűnbocsátó hatalom húsvét utáni átadása mellett a Szentlélek kiáradásának harmadik meghatározó alkalma pünkösd ünnepe. Bár Gergely pünkösd beszédében nem szól kifejezetten a keresztségről, azonban tudjuk, hogy ez az ünnep a keresztelés fő alkalmi közé tartozott Kappadókiában. Arról, hogy miként nyerték el egykor és nyerhetik el most Krisztus tanítványai a Szentlélekben való részességet, Gergely a következőképpen ír:

Újra az emberekhez vegyült (κατεμίχθη) ugyanis a Lélek, aki korábban eltávolodott (ἀπεφοίτησε) természetünktől, mivel az ember (csupán) testivé vált. Amikor a Lélek leszállt (ἐν τῇ καθόδῳ τοῦ Πνεύματος), a viharos fuvallat elűzte a gonoszság lelki hatalmait és az összes tisztátalan démont a levegőből, a felső emeleten időzőket pedig tűz képében eltöltötte az isteni hatalom.

Senki sem lehet ugyanis másként részese (μέτοχον) a Szentléleknek, hacsak nem ennek az életnek a legfelső szintjén lakozik! A Szentlélekben ugyanis azok részesednek (ἐν μετουσίᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος γίνονται), akik az odafönt valókkal törődnek, a szállásukat a földről az égbe helyezik át, és a legfelső város emeleti termének polgárai lettek. Az Apostolok Cselekedetei ugyanis arról számol be, hogy amikor az emeleti teremben összegyűltek, a tiszta és nem anyagból való tűz, a tanítványok számának megfelelően nyelvek formájában szétoszlott rajtuk.<sup>997</sup>

996 *Cant.* hom 15: GNO VI,467; FC 16/3,824.

997 *Pent.*: PG 46,497BC. A fordítás enyém.



A Szentléleknek az emberi lélekből való eltávozását a bűnbeesés alkalmával korábbi egyházatyáknál, például Irenaeusnál is megtaláljuk. A hangsúlyos démonológia meglepő lehet annak tükrében, hogy az összegyűlte egyistenhívő vallásos emberek voltak.

Az emeleti termet Nüssza püspöke allegorikus módon magyarázza. A Szentlélek elnyerésére Gergely szerint elő kell készülni. A teológus püspök ezen a helyen nem a Lélek valamilyen ajándékáról, vagy elnyert kegyelméről beszél, hanem a platóni részesülés (μετέχειν, μετουσία) fogalmát használja a harmadik isteni személlyel létesülő kapcsolat megnevezésére. A hívő magának az isteni életnek lesz – befogadóképessége arányában – boldog részese.<sup>998</sup>

A beszéd végén a homíliát tartó püspök az édes bor képét hármas értelemben magyarázza. A mámort okozó bor egyfelől, az Apostolok Cselekedeteinek magyarázatához híven, a Szentlélek ajándékait jelző kép. Másrészt a bor az igaz tanítás, a helyes hitvallás nemességét jelképezi az eretnek tanítások vízszerű értéktelenségével szemben. Végül, amikor Gergely beszédének végén az édes bor fogyasztására hívja fel hallgatóságát, nyilvánvalóan az eucharisztia vételére invitál. Ez a háromféle jelentés nyilvánvalóan szorosan összetartozik Gergelynél. Láttuk, hogy a Szentlélekben csak az részesülhet, akinek ortodox a hitvallása. Aki nem ismeri el a Lélek istenségét, az a Fiút sem vallhatja. Az ilyen eretnekek Nüssza püspöke szemében a Szentháromság tagadói, akik végső soron ezzel a régi tömlő borához, vagyis a zsidó hit felfogásához ragaszkodnak. Az eucharisztia és a Szentlélek elnyerése is kötődnek egymáshoz. Már a 22. zsoltár magyarázatánál láttuk, hogy a Lélek vezet el az eucharisztia asztalához. És fordítva, aki az eucharisztia borát, a szent vért fogyasztja, annak az a „józan mámor” lesz osztályrésze, amely sajátosan a Szentlélek kegyelmi, misztikus ajándéka.

#### 6.4 Összefoglalás

Keleten a bérmlás szentségének a keresztséggel való egysége sokkal szorosabb maradt, mint Nyugaton. A keresztségnek és a bérmlásnak önálló szentségként való tudatosulása lassabban ment végbe mint a latin egyházban, és a két szentség kapcsolata a megkülönböztetés után is szoros maradt. Több egyházatyánál az a benyomásunk, hogy a szentségi krizmációt inkább önálló rítusnak, mint külön szentségnek tekintik. A „vízből és Szentlélekből” való újjászületés szentírási eszméjéhez híven a Lélek ajándékában való részesülést gyakran második keresztségnek tekintik. A vízkereszttség a megtisztulást, a Lélek-kereszttség az isteni életben való részesülést adja. Antiokhiában eredetileg egyetlen krizmáció

<sup>998</sup> A keleti teológia ilyen összefüggésben szívesen nevezi a Szentlelket „teremtetlen kegyelemnek”.

volt, a keresztség előtti, amelynek lélekközlő hatást tulajdonítottak. A kettős keresztség eszméje, valamint az a tendencia, hogy a *müronnal* és az exorcizmus olajával való megkenés összekeveredett, több antiokhiai atyánál ahhoz vezetett, hogy a Szentlélek elnyerését inkább a vízkeresztséghez, mint a krizmációhoz kapcsolták.

Kappadókiában az antiokhiai beavatási sorrend volt a gyakorlat. Nüsszai Gergely írásai jelentősek abból a szempontból, hogy nála nem homályosul el a *müronnal* való megkenés ősi, lélekközlő jelentése. A Szentlélek az, aki a megkeresztelendőt előbb az ortodox hit elfogadására, majd Krisztus és Szentháromság nyilvános megvallására vezeti. Ezért szükséges, hogy a megkeresztelendőt még a hitvallás letétele előtt elnyerje a *müronnal* való megkenést.

Gergely nyilvánvalóan, ha talán nem is önálló szentségnek, de legalábbis önálló rítusnak tekintette a krizmációt. Ez abból látható, hogy egyes helyeken külön foglalkozik a krizmáció jelentésével. Célja ezekben az esetekben apologetikus: a Szentlélek istenségének bizonyítása. Így a szövegösszefüggés nem közvetlenül szentségtani témájú, ami megnehezíti kijelentéseinek értelmezését. Ennek ellenére megnyilatkozásaiból szépen kirajzolódik, hogy a krizmációnak egyértelműen szentségi működést tulajdonított. Ez kiderül a szentségtani terminusokból (μυστικὸν ἔλαιον, δι' ἀπορρήτων), a jel-kegyelem (σύμβολον-χάρις) szentségi struktúrából, az olaj és Szentlélek azonosításából és a krizmációnak tulajdonított hatásokból.

A kappadókiai atya tanítása szerint a Szentlélek eljövetele a keresztény beavatás szertartásainak folyamatában nem korlátozik csupán a krizmációra, mert a Lélek végig jelen van és tevékenykedik. Ez véleményem szerint választ ad a szentségek nem egyértelműnek látszó sorrendiségére is. A krizmáció megadja a fölkenést, lehetővé teszi a keresztségi hitvallást, a Lélek birtokba veszi a beavatásban részesülő testét és lelkét, de a kegyelmi hatások igazán a vízkeresztséget követően és a vízkeresztséggel összefüggésben bontakoznak ki teljesen. Amikor Nüssza püspöke a keresztény beavatásról ír, a Szentlélek szerepét több alkalommal inkább a vízkeresztség *utáni* kegyelmi hatásokban emeli ki, mintsem a keresztségi előtti krizmáció rítusában.

Milyen kegyelmi ajándékokról szól Gergely? Az újonnan beavatott beágyazódik Krisztus testének közösségébe, a Szentlélek lakást vesz benne (egyúttal kiűzi a gonosz szellemeket), és az eucharisztia vételére is felkészít. A Szentlélek további gyümölcsei az erények gyakorlásában, jócselekedetekben mutatkoznak meg. Az Énekek Énekéről szóló homíliákban egyfajta „bérmálási misztika” kezdeményeit is megtalálhatjuk.

A keresztséggel együtt kiszolgáltatott bérálás a keresztény identitást is megadja, hiszen a krisztusi név ajándékát a szentségi krizmációval nyerjük el: a krizmával leszünk felkentek, krisztusiak, keresztények Krisztusban.

Nüsszai Gergelynek a szentségi krizmációról szóló megnyilatkozásait kiegészíti a Szentlélek ajándékáról való tanítása. Bár a kappadókiai atya pneumatológiai kijelentései túlnyomó részben szentháromságtani összefüggésben hangzanak el, mégsem hiányoznak a Szentléleknek a hívők lelkében való bentlakozásával (*inhabitatio*) kapcsolatos gondolatok. Gergely ezzel kapcsolatban három eseményre: Krisztus Jordánban való keresztségére, a bűnbocsátó hatalom átadására és a pünkösti Lélek-áradásra hivatkozik.

## 7. Eucharisztia

### 7.1 *Oratio catechetica* 37

A *Kateketikus beszédben* – ahogy általában is – Gergely az eucharisztia szentségének mennyiségileg lényegesen kevesebb figyelmet szentel, mint a keresztségnek. A benne foglaltak azonban, amint látni fogjuk, igen jelentősek a terminológiai fejlődés szempontjából, és egyúttal – ahogy a keresztség esetében is – kiindulópontot jelentenek a többi eucharisziával foglalkozó szövegek megértéséhez is. Az *Oratio catechetica* további érénye, hogy nem kontroverz célzattal íródott, hanem békés hangvétellel és pozitív módon fejt ki az érdeklődőknek hitünk tartalmát. Az ókeresztény korban ez az első mű, amely egy komplett eucharisztia-magyarázatot tartalmaz.<sup>999</sup>

Több párhuzamot figyelhetünk meg Gergelynek a két fő szentséggel kapcsolatos állításai között: mindkettő az ember kettős természetéhez igazodik, mindkettőt gyógyszernek (φάρμακον) nevezi a bűn mérgével szemben, amely az embert halandóvá tette.<sup>1000</sup> Mindkét szentség esetében kiemeli az Ige megtestesülésével való kapcsolatot, mindkettő a halhatatlanságra és romolhatatlanságra készíti föl az embert. Eltérés azonban, hogy „míg a keresztség a hit által (ῥῶμα καὶ πίστις) egyesít Krisztussal, és így, úgy tűnik, elsősorban a benne részesülő lelkére van hatással, addig az eucharisztia az a szentség, amely az üdvösséget a testhez sajátosan igazodó módon, és a testben eszközli”<sup>1001</sup>. Ez a szembeállítás Gergely határozott eucharisztikus realizmusáról tanúskodik, amely alapvetően különbözik például Órigenész szemléletétől. Az üdvösség kezdete, kiindulópontja (ἀφορμαὶ τῆς σωτηρίας) a hit, amelyet a keresztség által nyerünk el, és amely egyszeri esemény.<sup>1002</sup> Természetesen az eucharisztia is a „hit szentsége”.<sup>1003</sup> Mégis, a szentségi kenyér sajátos feladata abban áll, hogy testünket is részesítse az üdvösségben. Minthogy testi létünk állandó mozgásban, változásban van, ezért folytonos táplálkozás szükséges az Élet Kenyerével.

Krisztus valóságos jelenléte a szent színek alatt a kappadókiai atya korában nem volt vita tárgya. „A valóságos jelenlétet senki nem kérdőjelezte meg sem Nüsszában, sem az egész

999 J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/1, Herder, Freiburg 1955, 98; A. M. SILVAS, *Biography* 52–53.

1000 Az eucharisziát már Antiochiai Szt. Ignác is a „halhatatlanság orvosságának” nevezte (*Eph.* 20,2: SC 10,77).

1001 J. SANCHO BIELSA, *El vocabulario en la Oratio Catechetica de san Gregorio de Nisa* (VCSuppl 11), 234, (teljes cikk: 233–244).

1002 *Or. cat.* 37; ÓÍ 6,563; SC 453,314.

1003 Illetve Gergely szavai szerint a „hívők” szentsége. (*Or. cat.* 37; ÓÍ 6,565; SC 453,320)

keresztény világban (οικουμένη). Nüssza püspöke a IV. századi egyháznak erről az egyöntetű hitéről tanúskodik. Szándéka az, hogy *magyarázza* a valós jelenlétet, és ezzel megkönnyítse a rábízott híveknek a hittitok megértését. ... Ha (a kutatók körében) vitatott is, hogy Gergely mekkora súllyal játszott szerepet a terminológiai fejlődésben és az eucharisztia magyarázatában, a kontroverzia önmagában is jelzi munkásságának történelmi jelentőségét.<sup>1004</sup>

Gergely fölteszi azt a kérdést is, – anélkül hogy teljes választ adna rá –, hogy miképpen lehet jelen a teljes Krisztus az egyes partikulákban, amelyekben a hívek részesednek.<sup>1005</sup> A kappadókiai püspök tanításából világosan látható az is, hogy az eucharisziát – más egyházatyákhoz, például Szt. Ignáchoz, Juszminoszhoz, Irenaeushoz, Szt. Ambrushoz hasonlóan – mintegy a megtestesülés folytatásának látta.<sup>1006</sup> Mivel Gergely igen jelentős módon szól az eucharisztikus átváltozásról, mégpedig nem csupán az *Oratio catechetica*-ban, ennek a témának külön alfejezetet szentelek.

Nüssza püspöke változatos módon fejezi ki az eucharisztia hatásait, amely megadja az isteni természettel való egységet, közösséget (ἑνωσις, κοινωνία, μετουσία, ἀνάκρασις), átisteníti (συναποθεώω) az embert, megadva a romolhatatlanság (ἀφθαρσία), illetve halhatatlanság (ἀθανασία) ajándékát. A fejezet zárómondata még egyszer világosan és precízen leszögezi, hogy a szentség a konszekráció által nyeri el hatékonyságát.

## 7.2 Egyéb művek

A kappadókiai atya az *Oratio catechetica*-ban már érzékeltette a megtestesült Ige mint Élet Kenyere és az Igének a Szentségi Kenyérben való jelenléte közötti folytonosságot. Az összefüggés kétirányú: a megtestesülés és az eucharisztia kölcsönösen magyarázzák egymást. Mivel az eucharisztia kenyere a megtestesülés „meghosszabbítása”, ezért Krisztus emberré válásának titka segít megérteni a szentséggel való táplálkozás jelentőségét. Karácsony misztériuma viszont a misztikus kenyér által lesz megragadható és életközeli számunkra. A Lukács gyermekség-evangéliumában (2,7.12.16) szereplő „jászol” szó alkalmat kínál Gergelynek arra,<sup>1007</sup> hogy a Jézus születéséről szóló beszédében a földre érkező Krisztust eucharisztikus vonásokkal rajzolja meg:

1004 J. SANCHEZ BIÉLSA, *El vocabulario* 239.

1005 *Or. cat.* 37: ÓI 6,564.565. R. WINLING, SC 453,318, 1. jegyzet.

1006 R. WINLING, SC 453,324, 1. jegyzet.

1007 Lk 2,7.12.16.

Az értelmes teremtmény (λογικὸν ζῷον) azonban kenyérrel táplálkozik. Ezért a jászolban, amely az állatok asztala (τῶν ἀλόγων ἐστία), elének kerül (προστίθεται) az élet mennyből alászállott kenyere (vö. Jn 6,48), hogy az értelemnélküliek (τὰ ἄλογα) is az értelmes táplálékból részesüljén (τῆς λογικῆς μεταλαμβάνοντα τροφῆς) értelmessé váljanak (ἐν λόγῳ γένηται).<sup>1008</sup>

Gergely láthatóan játszik a szavakkal. A τὰ ἄλογα kifejezés nem csak állatokat, hanem általában az értelem nélküli élőlényeket jelenti; márpedig a megváltásra szoruló ember nélkülözi az Igét mint legfelsőbb Értelmet (Λόγος). Az eucharishtiából táplálkozva leszünk igazán (újra) értelmes, az Igével eltelt (ἐν λόγῳ) teremtmények. Konkrét értelemben viszont az „értelem nélküliek” (ἄλογα) az ökröt és a szamarat, vagyis szimbolikusan a zsidó és pogány népeket jelentik, akik között Krisztus a válaszfalat ledöntötte (vö. Ef 2,14).<sup>1009</sup> Ezzel Gergely közvetetten ugyan, de az eucharishtiát az egység szentségeként mutatja be.

A nüsszai püspök *Krisztus harmadnapi föltámadásáról* tartott húsvéti beszédében félreérthetetlen világossággal tanítja és magyarázza az eucharisztia áldozati jellegét:<sup>1010</sup>

[A]z üdvrendben (τῇ οἰκονομίᾳ) elővételezi (προλαμβάνει) a tervet az áldozat titokzatos módján (κατὰ τὸν ἄρρητον τῆς ἱερουργίας τρόπον), és láthatatlan áldozatul és felajánlásul (ἀόρατον ... προσφορὰν καὶ θυσίαν) áldozta fel önmagát az emberekért, ő lett értünk a főpap és ugyanakkor az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűnét (Jn 1,29).

Mikor lett ez? Amikor testét (σῶμα) eledellé, és vérét itallá tette (ἐποίησεν) a vele vacsorázók számára! Ám mindenki előtt világos, hogy az ember csak azután eheti meg a báránnyt, ha előzőleg levágták. Az elég világos bizonyítást nyert, hogy aki testét a tanítványoknak adta eledelül, az már a hibátlan bárány feláldozása (θυσίαν) után van! A főpap teste (τὸ σῶμα τοῦ ἱερείου) nem volna alkalmas az étkezésre, ha még élő volna. Tehát amikor testét eledelül adta tanítványainak és vérét italul, a rejtett misztériumot (λελειθὸς ... μυστήριον) elrendelő (οἰκονομοῦντος) hatalmából már kimondhatatlan és láthatatlan módon (ἄρρητως τε καὶ ἀοράτως) feláldozta (ἐτέθυτο) testét, és lelke azok között volt, akikhez a rendelkező hatalma (ἡ ἐξουσία τοῦ οἰκονομοῦντος) utasította, a vele egyesült isteni hatalom birtokában (μετὰ ... θείας δυνάμεως) már azon a tájon barangolt.<sup>1011</sup>

Gergely a Pap-Krisztus áldozatának teológiai megalapozását nyilvánvalóan a *Zsidókhoz írt levél*ből merítette. Az áldozatbemutatással kapcsolatos gazdag nyelvezet is részint innen való – illetve általában a görög nyelvű Ó- és Újszövetségből – (προσφορά-προσφέρω, θυσία),<sup>1012</sup> részint pedig a pogány világból, amelynek kifejezéseit a keresztény írók a IV. századtól kezdik átvenni (ἱερουργία). A Megváltó húsvéti báránnyal való azonosítása pedig a zsidó Pászká-áldozattal való kontinuitást jelzi.<sup>1013</sup>

1008 *Diem nat.*: PG 46,1141D–1144A. Vanyó L. fordítását javítottam, mert a mondat befejezése értelmetlen volt: „az értelemnélküliek is részesüljenek az értelmes táplálékból, az értelemben lett” (ÓI 18,224).

1009 Úgy tűnik, hogy Gergely már ismertnek föltételezi Iz 1,3 karácsonyi jelenetre alkalmazását, hiszen az evangelista nem szól ökréről és szamárról.

1010 O. CASEL írja: „Als besonders anschauliches Zeugnis für die Aktualpräsenz des Todes Jesu in der Eucharistie wird auch die erste Osterhomilie Gregors von Nyssa gewertet.” [*Mysteriengegenwart*, JL 8(1928), 196, idézi: J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/1, 188.]

1011 *Trid. spat.*: GNO IX,287–288; PG 46,612CD; ÓI 18,310.

1012 Zsid 5,1; Zsolt 39,7.

1013 A *Contra Eunomium* III. könyve szerint a Bárány Krisztus testét (σῶμα) jelenti (*Eun.* III, t. 4: GNO II,19).

A *Zsidókhoz írt levél*hez képest az újdonság abban áll, hogy a teológus püspök Krisztus kereszten megvalósított főpapi áldozatát félreérthetetlen realizmussal az eucharisztia alapításával azonosítja. Az időbeli távolságot a Krisztus kifejezett és tudatos akaratával jóváhagyott egységes üdvrend (οἰκονομία) hidalja át. Nüssza püspöke nagyszerűen megvilágítja, hogy már az első szentmise, vagyis az utolsó vacsora – bár egyedülálló módon – szentségi természetű cselekmény volt. Ezt a következőkből olvashatjuk ki:

- Krisztus elővételezi (προλαμβάνει) saját keresztáldozatát. Ez az elővételezés megfelel a később ünnepelt eucharisztikus áldozatok anamnézisének.<sup>1014</sup> A különbség abban áll, hogy utolsó vacsora esetében a jelenvalóvá tétel nem múltbeli, hanem jövőbeli eseményre (a keresztáldozatra) vonatkozott. Valójában azonban Krisztus osztatlan akaratú aktusa révén [ἔφοδον, οἰκονομοῦντος (kétszer)] a jövőbeli áldozat már az utolsó vacsora idején jelenvaló volt. Néhány sorral az idézett szövegrész előtt Gergely külön kiemelte Krisztus áldozatának önkéntes mivoltát, amely a megváltásra irányuló isteni akaratból származott, és így időn felüli volt. Ilyen értelemben mondhatja a teológus püspök, hogy a húsvéti vacsora idején Krisztus már föláldozta önmagát, teste „halott” volt. A szentmise ősmintája a mondottaknak megfelelően nem az utolsó vacsora, hanem a Keresztáldozat. Az utolsó vacsora maga is, bár kétségtelenül egyedülálló (paradigmatikus) módon, a keresztáldozat megjelenítése.
- A megjelenítés „az áldozat titokzatos módján”, láthatatlan áldozatként és felajánlásként valósul meg. A „kimondhatatlan” (ἄρρητον) és „láthatatlan” (ἀόρατον) jelzők a szentségi jelenvalóság jellemzői. Gergely az alapítással kapcsolatban „rejtett misztérium” elrendeléséről beszél.
- Mint más helyeken, Gergely itt is világosan szól a szentségi színek átváltozásáról: „testét eledellé és vérét itallá tette”.

Ugyanennek a homíliának a végén még egy, az eucharisztia céljával kapcsolatos gondolatot találunk:

Aki érettünk hozzánk hasonlóvá lett, hogy velünk azonos fajtájú legyen, testvéreivé tesz minket, saját emberségét az igazi Atyához viszi, hogy általa minden vele azonos fajtájút hozzá vonzzon, hogy immár ne marasztalják el a természetüknél fogva szolgálkat, hogy nem istenek (Gal 4,8). Azáltal, hogy ismét az élő és igaz Istenhez vezeti őket, hogy ne legyenek elvetettek, és az atyai örökségből kitagadottak a Fiút követve a fogadott fiúság által, aki teste által (διὰ τῆς σαρκὸς) a jó teremtés elsőszülöttjének tette meg magát

<sup>1014</sup> Az idézetben ugyan a kappadókiai atya nem mondja kifejezetten, de szavai sejteti engedik: amiképpen Krisztus az utolsó vacsorán valóságosan elővételezte (προλαμβάνει) keresztáldozatát, áthidalván a két esemény közötti időbeli távolságot, ugyanígy jeleníti meg áldozatát mindannyiszor, amikor tanítványai rendelése szerint az eucharisziát ünneplik.

a sok testvér között, magával vonzotta az egész természetet, amelynek részese lett a vele egyesült test által (διὰ τῆς ἀνακραθείσης αὐτῷ σαρκός). ... Látod a halász Pétert, kezében az Úr kenyerével (τοῦ κυρίου ἄρτον) és lépesmézzel! ... [I]mmár siessünk a kenyérhez, amelyet megedésít a jó remény lépesméze ...<sup>1015</sup>

Noha Gergely csupán az utolsó sorokban hozza kifejezetten szóba az eucharisztikus kenyeret, mégis feltételezhető, hogy ennek az idézetnek már az első részében – Krisztus testének (σάρξ) említésénél – szem előtt tartotta a szentséget.<sup>1016</sup> Láttuk ugyanis, hogy Gergely az eucharisztikus jelenlétet a megtestesülés „meghosszabbításának” tekinti; a közös emberi természet ugyan már a megtestesüléssel részesedik az isteni természetben, ez a közösség azonban az eucharisztia által lesz aktuálissá és láthatóvá.<sup>1017</sup>

### 7.3 Tanítás az átlényegülésről

Nüsszai Szent Gergely, összhangban Szent Jusztinossal,<sup>1018</sup> Irenaeus-szal<sup>1019</sup> és Szent Ambrussal<sup>1020</sup>, világosan tanítja nem csupán Jézus valóságos jelenlétét a szent színek alatt, hanem a szentségi színekben végbemenő minőségi változást is. A kappadókiai püspök ennek kifejezésére egész sor igei alakot használ: μεταποιέω, μεθίστημι, μετατίθημι, μεταστοιχειόω. Ez a gazdag kifejezéstartomány terminológiai újításnak fogható fel,<sup>1021</sup> hiszen Gergely előtt – bár a μεταβάλλω<sup>1022</sup> ige elvértve előfordult – a μεταποιέω<sup>1023</sup>, μεταστοιχειόω<sup>1024</sup>, μετατίθημι igék nem voltak szokásosak a konszekráció által végbemenő változás kifejezésére.<sup>1025</sup>

1015 ÓI 18,321–322; GNO IX,305–306.

1016 Gergely Krisztus szentségi testét ugyan rendszerint σῶμα-nak mondja, de olykor a σάρξ is előfordul ilyen összefüggésben. A két szó használatára a későbbiekben még visszatérek (l. 224. o).

1017 Az emberi természet megistenülése az *Oratio catechetica* szerint is az eucharisztia kegyelmi hatásának eredménye (*Or. cat.* 37: ÓI 6,566; SC 453,324).

1018 Az I. *Apol.* 66-ban az apologéta Krisztus szentségi jelenlétét a megtestesülés fizikai jelenlétével nevezi egyenértékűnek a hálaadó imádság által átváltoztatott (κατὰ μεταβολήν) kenyeret.

1019 A lyoni püspök tanítása szerint az előkészített kenyér magába fogadja Isten Igéjét (ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ), és Krisztus testévé lesz (γίνεται ... σῶμα Χριστοῦ) *Adv. haer.* V,2,3. Vö. uo. IV,18,5: SC 100,612 is. Órigenész is az egyszerű γίνομαι igét használja (*Contra Celsum* 8,33).

1020 *Myst.* 52–58: SC 25bis,186–190.

1021 A témáról igen jó összefoglalást ad: J. SANCHO BIELSA, *El vocabulario en la Oratio Catechetica de san Gregorio de Nisa* (VCSuppl 11), 233–244.

1022 Jusztinosznál a főnévi alak fordul elő (láb. 1018). Ezenkívül van egy vitatott, Alex. Kelemennek tulajdonított, de kétséges szerzőségi helyünk: „Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος, οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δυνάμιν πνευματικὴν μεταβέβληται.” (PG 9,695C)

1023 Gergely az összes közül ezt az igét alkalmazza a leggyakrabban. A szó ebben az összefüggésben korábbi szerzőknél, úgy tűnik, nem volt használatos (J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/1, 310). G. W. LAMPE (*A Patristic Greek Lexicon* 859) egyedüli példaként csupán Gergely kortársát, Hérakleiai Theodoroszt († 355) idézi (*fragm. in Matth.* 26,26).

1024 A kifejezés sztoikus eredetű (A. M. SILVAS, *Biography* 52–53) és Gergely az első, aki az eucharisziára alkalmazza (J. SANCHO BIELSA, *El vocabulario* 237). A későbbiekben is meglehetősen ritkán bukkan fel, jelentését a „megistenülés” szóval lehetne visszaadni (J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/1, 314–315).

1025 Ha utánanéznünk G. W. Lampe patrisztikus lexikonában, szembetűnő, hogy a szóban forgó μετα-



A Nüsszai püspök írásaival foglalkozó szakirodalomban többféle vélemény fogalmazódott meg azzal kapcsolatban, hogy miképpen kell értelmezni a IV. századi író által használt kifejezéseket. Az ebben a korban magától értetődő realiztikus felfogás tükrében nyilvánvalóan el kell vetni azt az értelmezést, amely szerint a μεταστοιχειώσας participium a szentség elemei (vagyis színei) között létesülő új kapcsolatot jelentette volna, hasonlóan a *transfinalisatio* és *transsignificatio* modern, ám az ókorban ismeretlen fogalmaihoz.<sup>1026</sup> Helytelen volna ugyanakkor az is, ha Gergely kifejezéseit minden további nélkül azonosítanánk a XII. században megalkotott *transsubstantiatio* fogalmával.<sup>1027</sup>

A kappadókiai püspök kétségtelenül nem képez új szavakat, hanem a már meglevőkkel kísérli meg érzékeltetni a kimondhatatlant. Ahhoz, hogy egyáltalán lehetségessé váljon olyan precíz műszavaknak a megalkotása, mint a *transsubstantiatio*, előbb lassú terminológiai fejlődésre volt szükség az addig „kísérletileg” használt kifejezések letisztulásával. Ebben a folyamatban Gergely elismerten jelentős szerepet játszott. A megfelelő szó keresésén túl, a több kifejezés párhuzamos használatának még egy másik oka is lehetett: magának a misztériumnak a nagysága, amelyet lehetetlen bármilyen képpel vagy kifejezéssel a maga teljességében megragadni. „Az *Oratio catechetica* szerzője különféle – egymást kiegészítő és mindig tökéletlen – hasonlatokkal igyekszik magyarázatot adni a félelmetes misztériumra, hogy mit jelent Krisztust enni: mindenkinek az egész Krisztust, mindenkinek, akik ugyanazt az egyetlen és teljes Krisztust veszik magukhoz”<sup>1028</sup>. Ehhez csak annyit tennék hozzá, hogy amit J. Sancho Bielsa a képekről, magyarázatokról mond, az az eucharisztikus színek átváltozására használt terminusokra is érvényes. Eunomius ellenében Gergely nem szűnik újra és újra ismételni, hogy az istenség lényegét nem lehet egyetlen szóval megragadni. Ugyanígy megragadhatatlan az emberi értelem számára az eucharishtiához használt kenyérben és borban végbemenő változás is. Gergely ezért érezhette szükségét annak, hogy oly sok igét (és főnévet) használjon a fölfoghatatlan változás érzékeltetésére.

Az *Oratio catechetica*-ban ezt olvassuk:

... (a megtestesült Ige teste) az Isten-Ige bennlakása következtében (τῇ ἐνοικήσει τοῦ θεοῦ λόγου) isteni fenségűre (πρὸς τὴν θεικὴν ἀξίαν) változott (μετεποιήθη). Helyesen (καλῶς) hisszük tehát, hogy az Isten Igéje által megszentelt (ἀγιαζόμενον) kenyér most is az Isten-Ige testévé (εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου) változik át (μεταποιεῖσθαι). Alapjában véve az ő teste is kenyér volt, megszentelődött (ἡγιασθη)

---

szóösszetételeknél Nüsszai Gergely szinte mindig az első helyen szerepel ott, ahol az eucharisztikus átváltoztatásról van szó.

1026 J. SANCHO BIELSA, *El vocabulario* 240.242.

1027 Uo. 233–234.

1028 Uo. 240.

azonban a testben sátrát felütő Ige bennlakásától. Ami tehát az testében isteni erővé változtatta át (μεταποιηθεῖς) a kenyeret, ugyanaz (τὸ ἴσον) változtatja át (μετέστη) most is. Ott az Ige kegyelme (τοῦ λόγου χάρις) szentelte meg (ἁγίον ἐποίει) a testet, melyet a kenyér táplált, ... ugyanígy (ὡσαύτως) szenteli meg (ἁγιάζεται) itt a kenyeret Isten Igéje és az ima (διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως) – mint az apostol mondja (1Tim 4,5) – , nem az Ige testének táplálására, hanem hogy az Ige rögtön testté (σῶμα) változtassa át (μεταποιούμενος), ahogyan maga az Ige mondja: »Ez az én testem« ...<sup>1029</sup>

A kappadókiai atya arra hivatkozik magyarázatában, hogy amint a megtestesült Ige átistenítette a magához vett földi táplálékot, ugyanígy alakítja magához most is az Ige a kenyeret, valahányszor az eucharisztikus ima szavai elhangzanak. Nüssza püspöke számára tehát a megtestesült Ige táplálkozásakor végbemenő metabolizmus alkalmasnak látszott arra, hogy segítségével eucharisztikus konszekrációt az értelem számára megragadhatóvá tegye. A teológus püspök a két folyamat között messzemenő egyezést lát. Ezt az mutatja, hogy Gergely a metabolizmusra és a konszekrációra ugyanazt az igét használja (μεταποιέω), és az is, ahogyan a két tagmondatot összekapcsolja („ugyanaz”, „ugyanígy”). Az egyik és a másik esetben is maga az Ige a cselekvő alany. Az „átalakítás” és „megszentelés” nem jelent mást, mint hogy az Ige birtokba veszi,<sup>1030</sup> magához hasonítja az anyagi valóságot, a kenyeret és a bort. Nüssza püspöke tehát – legalábbis ezen a helyen – nem a Szentlélek tevékenységét (epiklézis) húzza alá a konszekráció cselekményénél, hanem a második isteni személy aktív jelenlétét. – Érdekes az is, hogy Gergely az 1Tim 4,4–5-re hivatkozik, noha ez a szentírási hely eredetileg nem az eucharishtiára, hanem általában a keresztények étkezésére vonatkozott.<sup>1031</sup> Minthogy azonban az εὐχαριστία és ἁγιάζω szavak szentségtani műszavakká váltak, ezért a 4,4-ben szereplő μετὰ εὐχαριστίας kifejezés és a 4,5-ben előforduló ἁγιάζεται igealak lehetőséget adott a szakramentális értelmezésre.

A kappadókiai teológus a változást kifejező igéket igen gyakran használja más összefüggésben is. Ezek áttekintése hasznos lehet ahhoz, hogy jobban megértsük, miképpen vélekedik a teológus püspök a konszekráció során végbemenő átváltozásról. A megváltás egyes fázisaiban megvalósuló átalakulások ugyanis szoros összefüggésben állnak egymással Gergely teológiai rendszerében. A kappadókiai atya a következő nagy átalakulási folyamatokat ismeri, amelyek végső soron mind az emberi természet megistenülésének szolgálatában állnak:

<sup>1029</sup> Or. cat. 37: SC 453,322; ÓÍ 6,565.

<sup>1030</sup> A μεταποιεῖν ige annyit tesz, mint „tulajdonba venni” (J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/1, 31).

<sup>1031</sup> „Hiszen Istennek minden teremtménye jó, és semmi sem megvetendő, amit hálaadással (μετὰ εὐχαριστίας) veszünk magunkhoz, mert Isten Igéje és az imádság (διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως) megszenteli (ἁγιάζεται).” (1Tim 4,4–5)

# 1. A megtestesüléssel Krisztus a romlandó emberi természetet romolhatatlanná alakítja:

Mi azt mondjuk, hogy az egyszülött Istennek ... teljes hatalma van minden dolgok fölött. Amikor általa létesített teremtmények egyike, az emberi természet (τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν), átpártolt a gonoszsághoz, és így a halál romlásának (állapotába) jutott, ő azt saját maga által újra a halhatatlan életre emelte, azáltal az ember által, akiben lakást vett. A teljes emberi természetet (ὅλον ... τὸ ἀνθρώπινον) magához emelte, és a saját életadó erejét a halandó és romlandó természettel vegyítette, és a mi pusztulásunkat (νέκρωσιν) az önmagával való egyesülés révén éltető kegyelemmé és erővé alakította (μεταποιῆσαι). Az Úr megtestesülésének misztériuma alatt azt értjük, hogy a változhatatlan a változékonyban jelenik meg, hogy (a változékonyt) nemesebbé fordítsa (ἀλλοιῶσας), a silányabból átalakítsa (μεταβαλὼν), a változékony állapotból adódóan a természethez keveredett gonoszságot eltörölje azáltal, hogy a rosszat önmagában felemészti.<sup>1032</sup>

Jól látható, hogy Gergely keresi a kifejezéseket (μεταποιέω, μεταβάλλω, ἀλλοιῶω) az emberi természetben megvalósuló változás érzékeltetésére. A megtestesülés révén az emberi természet halhatatlanra és istenire nemesül.

# 2. A szentségekhez használt anyagokat (víz, olaj, kenyér, bor) az imádság és a Lélek lehívása átalakítja, kegyelemközvetítővé teszi. Gergely ezt nemcsak az eucharisziával, hanem a keresztség anyagával kapcsolatban is tanítja:

Mit mondjunk? Bizonyos, hogy a vízben van az éltető erő (ζωοποιός ἐστι δύναμις), melyben a keresztség kegyelmével együtt részesültünk. Mindenkinek világos, hogy ez önmagában, a testi formában végzett szolgálat miatt semmit nem visz végbe, ami a megszenteléshez hozzájárulhatna, hacsak nem alakítaná át (μεταποιηθεῖν) (a vizet) a megszentelés; a megszentelteket viszont a Lélek élteti ...<sup>1033</sup>

A többi szentségi anyag átváltozásával kapcsolatban pedig ezt olvassuk:

A kenyér ismét, még csak közönséges (κοινός) kenyér, de ha már a misztérium megszentelte (ιερουργήση), akkor Krisztus testének (σῶμα Χριστοῦ) mondjuk, és azzá is lett (λέγεται τε καὶ γίνεται). Ugyanígy a szentség olaja, a bor, amelyeket nem tartunk sokra megáldásuk előtt (πρὸ τῆς εὐλογίας), de miután a Lélek megszentelte (μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὸν παρὰ τοῦ πνεύματος), mindegyikük hatása (ἐνεργεῖ) más és más.<sup>1034</sup>

Az epiklézis tárgyalásakor már találkoztunk ezzel a szövegrésszel. Bár Gergely a különféle szentségekkel kapcsolatban egyaránt átváltozásról beszél, adott esetben egyazon ígét használva (pl. μεταποιέω), ebből mégsem szabad messzemenő következtetéseket levonni, mintha Nüssza püspöke teljes egyenlőséget látna az egyszerű megáldás, a megszentelés és a konszekráció között.<sup>1035</sup>

# 3. A szentségek (keresztség és eucharisztia) a mi természetünket is átalakítják. Ezt az átalakulást kétféle értelemben is el lehet mondani:

1032 *Eun.* III, t. 3: GNO II,51; PG 45,700C–D. A fordítás enyém.

1033 *Maced.*: GNO III/I,105–106. A fordítás enyém.

1034 *Diem lum.*: GNO IX,225; ÓI 18,234.

1035 Ez látszik abból, hogy az eucharisziával kapcsolatban Gergely nyomatékkal hangsúlyozza: λέγεται τε καὶ γίνεται.

a) Mint a jövőbeli (a test föltámadásakor és megdicsőülésekor végbemenő) átalakulás záloga. Ezt a hatást a szentségek objektív módon közvetítik. A *Contra Eunomium* I. könyvében Gergely a Fil 3,21-re hivatkozik, és a „gyarló test (majdani) átalakítását” a keresztség kegyelmi hatásának tulajdonítja:

Hogyan születnek újjá (ἀναγεννῶνται) a keresztség által a romlandó születésből, ha, amint gondolják, az őket újjászülő erő (τῆς ἀναγεννώσης αὐτοὺς δυνάμεως) természeténél fogva esetleges és hiányt szenved? Hogyan *változik át* (μετασχηματίζεται) *gyarló testük* (Fil 3,21), ha úgy vélik, hogy az őket átváltoztató (μετασχηματίζεται) is arra szorul, hogy jobbra alakuljon (ἀλλοιωσεως), és ismét másvalakire van szüksége, aki őt is átváltoztatja (μετασχηματίζοντος)?<sup>1036</sup>

Miben áll ez az átalakulás? Egy másik helyen erre is választ kapunk:

A mi hitünk megegyezik azzal a hittel, amelyet az Úr tanítványainak kifejtett, mondván: „*Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket! Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére*” (Mt 28,19). Íme a misztérium szavai, amelynek értelmében a felülről való születés által természetünk romlandóból romolhatatlanná (ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ πρὸς τὸ ἄφθαρτον) alakul (μετασκευάζεται), a régi emberből megújul (ἀνακαινίζομένη) annak a képére, aki kezdetben az istenképiség hasonlóságát megalkotta.<sup>1037</sup>

A nüszai püspök szerint tehát a keresztségnek köszönhető, hogy az emberi természet romolhatatlanná alakul, és helyreáll benne az istenképiség eredeti állapota. Szavaiból mindazonáltal nem világos, hogy a keresztség csupán zálog, megjelölés, foglaló-e a jövőbeli változásra, vagy pedig ez az átalakulás bizonyos fokig már a jelen életben is elkezdődik. Az eucharisziával kapcsolatban mindenképpen ez utóbbi álláspontot képviseli a kappadókiai teológus:

Ahogy egy kevés kovász az egész tésztát megkeleszti – mint az apostol mondja (1Kor 5,6) –, úgy az Isten által halhatatlanná tett test (σῶμα) a miénkbe jutva, azt magához hasonlóvá teszi és átalakítja (μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν).<sup>1038</sup>

Gergely szerint az emberi természet, minthogy állandó változásnak van kitéve, folytonosan megújulásra szorul. Ezt az átalakítást pedig egyedül az eucharisztia képes megadni.

b) Az eddigiekben a szentségek közvetlen kegyelmi hatásairól volt szó, amelyek ontológiailag változást idéznek elő emberi természetünkben, előkészítve azt a föltámadásra. A szentségeknek azonban a keresztyének életvitelében, erkölceiben is változást kell előidéznie:

<sup>1036</sup> *Eun.* I: GNO I,289.

<sup>1037</sup> *Ref. Eun.*: GNO II,3. Ugyanezen mű egy másik, már korábban (184. o.) idézett helye (GNO II,80) hasonlóan fogalmaz a keresztség általi romolhatatlanná-válásról, csak a μετασκευάζω ige helyett annak szinonimáját (μεταποιέω) használja.

<sup>1038</sup> *Or. cat.* 37: SC 453, 316; ÓI 6,563.

[A]z életvitel új útját megszabva világosan tudtul adja az ismertetőjegyeket (γνωρίμους), hogy az egyikből a másikba változott ... . *Az átalakulás módja* (τῆς μεταποιήσεως ὁ τρόπος) – *ha megszívlelitek szavaimat és mint törvényt teljesítitek – ebben áll: A keresztség előtti ember zabolátlan volt, kapzsi, aki megrabolta a másikat, szőszátyár, rágalmazó, és mindaz, ami ezekhez hasonló és ezekből következik. Hát legyen most rendes, mértéktartó, elégedjen meg a magáéval, abból is juttasson a szegényeknek, szeresse az igazságot, legyen tisztelettudó, nyájas, gyakoroljon minden dicséretes cselekedetet.*<sup>1039</sup>

Ennek az erkölcsi megújulásnak a szükségességéről legrészletesebben az Oratio catechetica 40. fejezetében olvashatunk:

[S]okan ... , akik a keresztség kegyelméhez járulnak, ... csupán látszólag, de nem valóságosan születnek újjá. Életünk újjászületésből fakadó megváltozását (μεταποίησις) nem is nevezhetnénk átalakulásnak (μεταποίησις), ha ugyanolyanok maradnánk, mint amilyenek voltunk. Nem tudom, miképpen tarthatnánk másnak (ἄλλον τινὰ γεγενῆσθαι) azt, aki megmaradt olyannak, amilyen volt, ismertetőjegyei (γνωρισμάτων) nem változtak (μετεποιήθη).

Mindenki előtt világos, hogy az üdvösséges újjászületést természetünk (τῆς φύσεως ἡμῶν) megújulásában (ἀνακαινισμῶ) és átalakulásában (μεταβολῇ) nyerjük el. Emberségünket (ἀνθρωπότης) magát nem változtatja meg (μεταβολὴν) a keresztség, megmaradunk értelmes, szellemi, tudomány művelésére képes lénynek, s az emberi természet (ἀνθρωπίνην φύσιν) a többi jellegzetes tulajdonságát (τῶν χαρακτηρίζοντων) is megtartja (οὐ ... ἐν μεταποιήσει γίνεται). Ha *ugyanis* ezek közül a természetünkre jellemző tulajdonságok közül *bármelyik is veszendőbe menne* (ὕπαμειφθειν), az nem jelentene javulást (ὄν πρὸς τὸ χεῖρον ἢ μεταποίησις εἶναι). Ha tehát a fentről való újjászületés az ember átváltozását (ἀναστοιχείωσις) jelenti, az említett tulajdonságok tekintetében azonban nem beszélhetünk átalakulásról (μεταβολῇ), meg kell vizsgálnunk, milyen változást (μεταποιηθέντος) eredményez az újjászületés kegyelme.

Tehát ha – mint a próféta mondja (Iz 1,16) – a szentségi fürdőt véve szándékainkat megtisztítottuk, és kimostuk lelkünkben a gonoszságot, akkor jobbak lettünk (κρεῖττους γεγόναμεν), és előnyünkre változtunk meg (πρὸς τὸ κρεῖττον μετεποιήθημεν).<sup>1040</sup>

Ez az idézet mintha ellentétben állna az előbbieken mondottakkal, ahol az emberi természet szentségek általi megújulásáról esett szó. Olyan radikális átalakulásról, amely ontológiai változást idéz elő az emberi természetben. Itt viszont az a benyomásunk, hogy Gergely a keresztséggel kapcsolatban csupán morális változást ismer. Az ellentét föloldására több lehetőség is kínálkozik:

α) Az ellentét csak látszólagos. Gergely a keresztséggel kapcsolatban a jelen életben nem tanít természetbeli, hanem csupán morális változást. Amikor a keresztség általi átalakulásról van szó, akkor ezen a jövőbeli, feltámadáskor megvalósuló átalakulás ígéretét érti. A keresztség csupán megjelölés. Az általa elnyert meghívást, a szentség kegyelmét kamatoztatva, az életmódunkkal kell követnünk.

1039 *Diem lum.*: GNO IX,238. A dőlt betűvel szedett mondat kimaradt Vanyó L. fordításából: „ἔστι δὲ οὗτος τῆς μεταποιήσεως ὁ τρόπος, ἃν μοι πεισθέντες τὸν λόγον ὡς νόμον φυλάξητε”.

1040 *Or. cat.* 40: OÍ 6,569. A dőlt betűs szavak az én javításaim a görög szöveg alapján, több idegen nyelvű fordítás figyelembe vételével.

β) Nüssza püspöke nem univok értelemben szól a szóban forgó idézetekben az emberi természetről, illetve annak megváltozásáról. Valójában nem különíti el világosan az ontológiai (emberi természet) és a morális síkot. Szavaiból ugyanis kitűnik, hogy a φύσις mind az ontológiai, mind a morális sajátosságokat magában foglalja. Bármelyikben végbemenő változás magának a φύσις-nek a megváltozását is jelenti. Úgy fogalmaz, hogy az emberség (ἀνθρωπότης) nem változik, a természet ismertetőjegyei (γνωρίσματα, χαρακτηρίζοντα) sem, az emberi természet azonban igen, mégpedig éppen a morális változásnak köszönhetően.

γ) Polemikus szempontok. Figyelembe kell vennünk, hogy Gergely nem semleges nézőpontból érvel, hanem jól meghatározott cél vezérli: erélyesen fel akar szólalni a méltatlan szentségfelvétel ellen. A mesterkelt, olykor már-már szofisztikusnak ható gondolatfűzés nem idegen Gergelytől.<sup>1041</sup> Így azt az itt szereplő kijelentését sem kell általános érvényűnek tekintenünk, hogy a keresztségnek ne lenne objektív nyoma a megkeresztelt emberben.

Bár a háromféle magyarázat egyike sem kizárólagos érvényű, véleményem szerint a β) pontban foglaltak ragadják meg leginkább a lényegét. Nem szabad szem elől veszíteni, hogy a Nüsszai szerint minden morális javulás egyben minőségi változás is, Istenhez való tényleges hasonulás; ám ez csupán a Krisztustól származó kegyelem által lehetséges. (A gergelyi szünergizmus-felfogással külön alfejezetben foglalkozom.) Fogalmazásmódja olykor annyira általános, hogy abból nem derül ki egyértelműen: vajon a keresztség általi átalakuláson valamilyen, a lélekben végbement ontológiai változást, vagy pedig morális javulást ért-e. Erre jó példa az, amit Gergely a kánoni levél bevezetőjében mond a megtérők két csoportjáról:

... helyesnek látszik, hogy a mai napon ne csak azokat vezessük Istenhez, akik az újjászületés által átalakultak (τοὺς ἐκ παλιγγενεσίας μεταστοιχειουμένους) a fürdő kegyelme hatására (διὰ τῆς τοῦ λουτροῦ χάριτος), hanem azokat is, akik a megtérés és a holt cselekedetektől való elfordulás által újra visszatérnek az élő útra ...<sup>1042</sup>

c) Az emberi lélek átalakulásának különleges esete az, ami a papszenteléskor történik.

Gergely vízkeresztjén beszédében olvassuk:

Az Ige ereje az maga, amely a papot is szentté és tiszteletre méltóvá teszi az áldás újdonságában ... [K]ülsőre marad olyan, amilyen volt, csak valamilyen láthatatlan erő és kegyelem (ἁοράτῳ δέ τινι δυνάμει καὶ χάριτι) alakítja jobbra (μεταμορφωθεὶς πρὸς τὸ βέλτιον) a láthatatlan lelket (τὴν ἁοράτων ψυχὴν).<sup>1043</sup>

1041 F. DÜNZL, FC 16/2, 400, 11. jegyzet.

1042 *Ep. can.* 1b.

1043 *Diem lum.*: GNO IX,225–226; ÓI 18,234.

Ezzel a témával a papság szentségéről szóló alfejezetben foglalkozom részletesebben.

#### 4. Eszkatalógikus változás, amely a feltámadáskor megy végbe bennünk.

A testben végbemenő változásnak az az átalakulás az alapja és mintája, amely Krisztus testében feltámadása során végbement:

Isten ugyan testben jelenik meg, az önmagában Istent megmutató test (σάρξ) azonban, miután saját erejéből beteljesítette a halál nagy misztériumát (τὸ μέγα τοῦ θανάτου μυστήριον), magasztosra és istenire alakul (μεταποιεῖται), az egyesülés révén Krisztussá és Úrrá válik (γενομένη), olyanná idomul (μετατεθεῖσα) és változik (ἀλλαγεῖσα), amilyen az volt, aki ebben a testben megmutatta önmagát.<sup>1044</sup>

Gergely négy igével (μεταποιέω, γίνομαι, μετατίθημι, ἀλλάσσω) fejezi ki azt a mélyreható transzformációt, amely Krisztus testének megdicsőülése során végbemegy.

Ez a változás egykor majd bennünk is megmutatkozik:

Ha ... azonban várjuk azt, hogy az igaz élet, vagyis Krisztus megjelenjék bennünk, hogy mi is *megjelenjünk dicsőségben* (Kol 3,4), miközben istenibbre (πρὸς τὸ θεϊότερον) alakíttatunk (μεταποιηθέντας)...<sup>1045</sup>

Az imént elvégzett áttekintésből, úgy gondolom, jól nyomon követhető, mennyire izgalmas Nüsszai Gergelynek a teremtet valóságokban végbemenő változásról, a megszentelésről és megistenülésről szóló tanítása. Ennek mélyebb megértéséhez nagyon hasznos volna behatóbban tanulmányozni, hogy a kappadox atya korában a különféle filozófiai irányzatok hogyan vélekedtek az anyagi és szellemi természetben végbemenő átalakulásokról.<sup>1046</sup> Ez bizonyára új fényt vetne Gergelynek az eucharisztikus konszekrációra vonatkozó tanítására is. Ehelyett most csupán arra szorítkoztam, hogy csak a teológus püspök írásai alapján tekintsem át, hogyan valósul meg az emberi természet istenihez hasonlása egy nagyívű (Krisztus megtestesülésétől az egyetemes föltámadásig tartó) folyamatban, amelynek mintegy „katalizátorai” a szentségek. Összegzésképpen megállapítható, hogy Nüssza püspökének az eucharisztikus átlényegülésről szóló tanítása nem önmagában áll, hanem ezt a tágabb átalakulási folyamatot szolgálja.

#### 7.4 További jellegzetességek: eucharisztikus misztika

Az eddig tárgyalt szövegekben Gergely jórészt dogmatikai szempontból foglalkozott a keresztények szentségi táplálékával. A mondottaknak persze a spiritualitás szempontjából is

<sup>1044</sup> *Eun.* III, t. 4: GNO II,43. A fordítás enyém.

<sup>1045</sup> *Cant.* hom. 9: GNO VI,262; FC 16/2,490.

<sup>1046</sup> Ennek fontosságára már J. BETZ is rámutatott (*Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, I/1, 300–301).

volt jelentőségük, például azzal, hogy kidomborították a misztérium felfoghatatlanságát. A kappadókiai püspök exegetikai írásaiban még gazdagabb eucharisztikus lelkiséggel találkozunk.

A *Prédikátor* könyvéről tartott nyolcadik homíliájában a szentírás-magyarázó püspök elidőzik az ószövetségi bölcselő „ideje van a szeretetnek, és ideje a gyűlöletnek” (Préd 3,8) mondásánál is. Miközben a szeretet helyes tárgya után kutat, figyelme Krisztus misztikus (szentségi) testére irányul:

Amire a szeretetünk (διὰ τῆς φιλίας) vonzalma irányul (ἐρώμεθα/ἐλώμεθα), azzá válunk, vagy Krisztus jó illatává (εὐωδία Χριστοῦ), vagy rossz szagúvá. Aki ugyanis a Jót (τὸ καλὸν) szereti (ἀγαπήσας), maga is jóvá (καλὸς) válik, mivel a benne megjelenő jóság (ἀγαθότητος) önmagává alakítja (μεταποιούσης) azt, aki befogadja. Ezért az Örökkévaló táplálékként kínálja önmagát, hogy magunkhoz fogadván őt, azzá váljunk, ami ő. Így szól ugyanis: „Az én testem (ἡ σὰρξ μου) valóban étel, és az én vérem valóban ital” (Jn 6,55). Aki tehát ezt a testet (σάρκα) szereti (ἀγαπῶν), nem lesz a testiség kedvelője (φιλόσαρκος), és aki fogékony erre a vérré, az megtisztul az érzéki vértől. Az Ige teste (ἡ γὰρ τοῦ Λόγου σὰρξ) és az ebben a testben jelenlevő vér nem csupán egyetlen kegyelmet (χάριν) hordoz magában, hanem édessé válik azoknak, akik megízlelik, kíváncsiságot a rá vágyakozóknak (vö. Sir 24,20–21), és gyönyörűségessé (ἐράσμιον) azoknak, akik szeretik (ἀγαπῶσιν).<sup>1047</sup>

Az idézetben – mint Gergelynél más helyeken is – a szeretet különféle árnyalatait kifejező görög kifejezések (φιλία, ἀγάπη, ἔρως) konvergenciája figyelhető meg. A kappadókiai misztikus lényegileg már fölvezet az azt a keresztény lelkiségtörténetben hamarosan általánossá váló meggyőződést, miszerint „a szeretet hasonlóságot teremt a szerető és a szeretett lény között”<sup>1048</sup>. A szövegben a μεταποιέω ige újabb árnyalatot kap: nem annyira a szentség objektív átalakító hatását, sem az erkölcsi erőfeszítés eredményét, hanem inkább a misztikus átalakulás kegyelmét fejezi ki. A jó/szép (τὸ καλὸν / τὸ ἀγαθόν) a négy platóni isteni attribútum egyike, ugyanakkor az eucharisztia egyik Gergelynél előforduló elnevezése is.<sup>1049</sup> A lelki érzékek (szaglás, ízlelés) szóba hozásával a benső élet mestere tovább fokozza az isteni javak iránti vágyakozást. Figyelemre méltó az is, hogy Gergely ezen a helyen nem a szokásos σῶμα szót, hanem a lényegesen naturálisabb σὰρξ kifejezést használja, hasonlóan a negyedik evangélium szerzőjéhez és Antiokhiai Szent Ignáchoz.<sup>1050</sup> Kiemelendő még a Szent Vér iránti mélységes tisztelet.

<sup>1047</sup> Eccl. hom. 8: GNO V,423; PG 44,737D–740A; SC 415,403. A fordítás enyém.

<sup>1048</sup> KERESZTES SZENT JÁNOS, *A Kármelhegy útja*, I,4. Magyarul: *Keresztes Szent János művei*, I. kötet, Stephaneum, Budapest 1926, 68.

<sup>1049</sup> Ep. can. 4k.5h. Mindkét helyen a „τοῦ ἀγαθοῦ μετουσία” szerepel.

<sup>1050</sup> Bár ezen a helyen a σὰρξ szó használatát maga az idézett újszövetségi szöveg is sugallta, Gergely néhány alkalommal olyan helyen is használja ezt a szót, ahol ezzel a hatással nem kell számolni. Így például a kateketikai beszédben: „Teste (διὰ τῆς σαρκός) kenyér és bor, mely egyesül a hívők testével (τοῖς σώμασι)” (Or. cat. 37: OI 6,566).



A szentségi misztika legszebb megnyilatkozásait a neves exegéta idős korában tartott Canticum-homíliáiban találjuk meg. Itt is központi szerepet játszik a szeretetteljes vonzódás érzése nem csupán az égi táplálék, hanem az isteni ital, Krisztus vérének patakja iránt is:

Hogyne szeretnék (ἀγαπήσω) téged, aki ennyire szeretél (ἀγαπήσαντα) engem, noha ilyen fekete voltam, hogy még az életedet is a juhokért áldoztad, melyeket te legeltetsz? Ennél nagyobb szeretetet (ἀγάπην) nem lehet elképzelni, mint hogy saját életedet add az én megváltásomért cserébe. „Taníts hát engem” – mondja (a menyasszony) – „hol legeltetsz, hogy megtaláljam az üdvös legelőt, és beteljek az égi táplálékkal (τῆς οὐρανίας τροφῆς), – amelyből ha valaki nem eszik, nem mehet be az életre, – és hozzád, a forráshoz fussak, és kortyoljak az isteni italból (τοῦ θείου πόματος), amelyet a szomjazóknak mint forrásból fakasztasz, oldaladból vizet bugyogtatva, amióta a vas ezt az eret megnyitotta. Aki megízlelte (ὁ γευσάμενος) ezt, az *örök életre szökellő víz forrásává* (vö. Jn 4,14) válik.”<sup>1051</sup>

Az Énekek Énekéről tartott homíliákban még egy újabb motívumot is találunk, amely a misztika magasabb fokaival áll összefüggésben. Gergely arról szól, hogy az eucharisztia szentségével való táplálkozás eksztázist szokott kiváltani:

Amire ugyanis itt barátait szavával (τῷ λόγῳ) ösztönözte, azt ott cselekedeteivel (διὰ τῶν ἔργων) tette meg, mivel minden mámor eksztázist (ἔκστασιν) szokott kiváltani a gondolkodásban mindazoknál, akiket a bor hatalma alá kerített. Tehát mindaz, amire (az Ige) itt bátorított, az ama isteni étel és ital által megtörtént akkoriban, és mindannyiszor megtörténik, mivel az étellel és itallal együtt jár a rosszabból a jobbra való változás (μεταβολῆς), és az önmagunkból való kilépés (ἐκστάσεως).<sup>1052</sup>

Vajon mit értett Gergely az önmagunkból való kilépésen? Igazi misztikus elragadtatást, amely a testi érzékek átmeneti kikapcsolásával jár, vagy pedig „csupán” intenzív, szeretetteljes találkozást Krisztussal, amelyben az evilági dolgok elvesztik vonzerejüket? Vagy Plótinosz hatásával kell számolnunk, aki a misztika csúcára az eksztázist helyezi?<sup>1053</sup> A kutatók véleménye megoszlik. Én magam nem kívánok állást foglalni a kérdésben. Annyit azonban megállapíthatunk, hogy a kappadókiai atyának mély tapasztalatai voltak a lelki életben, és ezt képes volt magával ragadó módon szavakkal is kifejezni. Az eksztázis témája a Canticum-homíliákban még más helyen is felbukkan:

A virágzó szőlőtőkét is (lelkileg) értsd, melynek szívet derítő bora (Zsolt 103,15 LXX) egykor majd megtölti a bölcsesség vegyítő edényét és melyet „magas rendelettel” (Péld 9,3b LXX) az ivótársak elé helyeznek, hogy tetszés szerint mérítsenek belőle a jó és józan részegségre. Arra a mámorra gondolok, amelynek révén az anyagi világból az istenibbre ragadtatik (ἡ ἔκστασις γίνεταί) az ember (τοῖς ἀνθρώποις). Most persze még csak virágzik a szőlőtő, jó illatú, édes és frissítő szellőt árasztva, és elvegyül a környező széllel/Lélekkel (πνεῦμα). De hiszen ismered ezt a fuvallatot/Lelket (πνεῦμα), mely az üdvözülteknek számára jó illatot áraszt, ahogy Páltól tanultad (vö. 2Kor 2,15).<sup>1054</sup>

1051 *Cant.* hom 2: GNO VI,62; FC 16/1,186; PG 44,801B. A fordítás enyém.

1052 *Cant.* hom 10: GNO VI,308–309; FC 16/2,562. A fordítás enyém.

1053 M. CANÉVET, *Gregor von Nyssa*, in *Frühe Lehrer des geistlichen Lebens. Origenes und die Kappadokier* (Bibliotheca spiritualis 138: Artikel aus dem Dictionnaire de Spiritualité, vol. II.) (szerk. SIEBEN, H. J.), Koinonia, Köln 2006, 175–259, itt 192.

1054 *Cant.* hom 5: GNO VI,156–157; FC 16/2,330–332. A fordítás enyém.

Az isteni vendégség itt eszkatalogikus távlatba kerül, ami jól összecseng a szentmise *signum prognosticum* irányultságával. Ezért föltételezhető, hogy Gergely a szőlőről szólva Krisztus vérének szentségi italára utal. A bérnálással kapcsolatban már szót ejtettem arról, hogy Nüssza püspöke szoros összefüggést lát a Szentlélek és az eucharisztia között. Ez itt abban mutatkozik meg, hogy az isteni liturgiára utaló szőlő a Szentlélek illatát árasztja.

Végül az eucharisztia méltósága, tisztelete abban is megnyilvánul, hogy azoknak, akik a szent színek vételéhez járulnak, előtte lelkiismeret-vizsgálatot kell tartaniuk; döntést kell hozniuk, vajon alkalmasak-e a szentség vételére.

... az ilyen ételnek és itálnak az elfogyasztása már nem történhet (ön)vizsgálat és megkülönböztetés nélkül, miután az apostol ezzel kapcsolatban leszögezte, hogy „vizsgálja meg magát mindenki, s csak úgy egyék a kenyérből és igyék a kehelyből” (1Kor 11,28). ... Az apostol előírása ezért legyen törvény mindannyiunk számunkra, és az evangélista megjegyzése is, hogy tiszta lelkiismerettel kell venni a testet. Akin valamilyen a bűn által okozott szennyfolt van, az azt a könnyeinek vizével mossa le.<sup>1055</sup>

Az apostol figyelmeztetését Gergely más alkalmakkor is idézi.<sup>1056</sup>

---

1055 *Perf.*: GNO VIII/1,192; ÓÍ 18,460. A fordításban a pontosság kedvéért némileg eltértem Vanyó L. szövegétől.

1056 *Trid. spat.*: GNO IX,304; *Cant.* hom. 10: GNO VI,311; FC 16/2,564.

## 8. A többi szentség (áttekintés)

### 8.1 Bűnbocsánat

Gergely számos művében találunk utalást a *poenitentia ecclesiastica* gyakorlatára, olykor csak néhány szavas hivatkozással,<sup>1057</sup> máskor hosszabban is. A témával két igen értékes műben külön is foglalkozik. Az *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*<sup>1058</sup> (*Azok ellen, akik a fenyítésekkel kelletlenül viselik*) beszédből megismerhetjük nem csupán a nüsszai püspök teológiai felfogását a bűnbocsánat szentségéről, hanem az egyház gyakorlatával szemben felmerülő ellenérzéseket és kritikákat is.<sup>1059</sup> A teológus püspök *Letoioszhoz írt kánoni levele* viszont objektivitásra törekvő, szakszerű kánon-magyarázat, amely a lelkipásztorok munkáját volt hivatott segíteni. Mindkét írásból kiderül, hogy a püspök tudatában van annak, hogy az egyház ősi, a püspökökön keresztül áthagyományozott gyakorlata az apostoli időkre, illetve – végső gyökereit tekintve – az ószövetségi törvényre nyúlik vissza. Gergely számára nem lehet kétséges, hogy a bűnbocsánat egyházi előjárók általi igazgatása isteni alapítású intézmény:

Ne gondold, hogy az <a templomból és szentségi életéből való> kizárást (ἀφορισμόν) a püspökök önteltségből találták ki; az atyák hagyományozták át a törvényt, ősi az egyház kánonja, mely a Törvényben vette kezdetét és a Kegyelem megerősítette. Tekints (csak) szent Pálra, aki levelek útján kiközösítő ítéleteket küld a vétkesek ellen és a mostohaanyjával sátáni módon együtt élő korintusi fiatalembert ilyen orvossággal gyógyítja (τῷ τοιοῦτῳ ἰατρεῦοντα φαρμάκῳ).

„Akit az Úr szeret, azt megfenyíti, megostorozza fiát, akit befogad” (Péld 3,11–12 LXX; Zsid 12,6). A fenyítés kezdetben nem édes, hanem keserű, de holnapra olyan gyümölcsöt terem, amely édesebb a lépes méznél. Ezért annak, aki a gyakorlatokat végzi (τῷ μὲν ἀσκουμένῳ), erőfeszítéseket kell tennie, az edző részéről viszont (τῷ δὲ ἀσκοῦντι) ütésekre és keménységre van szükség.<sup>1060</sup>

A Nüsszai püspök a bűnbánattartási intézkedést ἀφορισμός-nak nevezi, ami megfelel a latin *segregatio*, *excommunicatio* szavaknak. A kappadox atya hangsúlyozza, hogy az intézkedésre féltő atyai gondosságból, szeretetből kerül sor: az *excommunicatio* nem más, mint gyógyító

1057 *Cant.*, hom. 5: GNO VI,156; FC 16/2,330; *Vit. Moys.* II,269–270: ÓI 6,725; *Sanct. Pasch.*: GNO IX,250–251; ÓI 18,281.

1058 PG 46,308–316; GNO X/2,321–332. Modern fordítást nem találtam.

1059 Gergely arról számol be, hogy sokan a templomból való kizárásra méltatlankodva reagáltak, sokkal rosszabbul, mint egy dacos kisgyerek. Azok ugyanis engedelmesen alávetik magukat a büntetésnek. A bűnbe eső és emiatt bűnbánattartásra kötelezett keresztények viszont ahelyett, hogy magukba szállnának, még az imádságot is elhagyják. A nüsszai püspök homíliája kiemelkedő jelentőségű abból a szempontból, hogy az egyházi fegyelemtartás által kiváltott lélektani hatásokról kendőzetlenül beszámol. Ez segít megérteni, hogy a bűnbánati fegyelem ókori gyakorlata miért jut hamarosan súlyos krízisbe.

1060 *Castig.*: PG 46,313AB. A fordítás enyém.

orvosság.<sup>1061</sup> A bűnökből való fölépüléshez megfelelő terápiára van szükség, ami megkívánja a bűnbánónak és bűnbocsánatot kiszolgáltató atyának az együttműködését. Ennek illusztrálására Gergely az orvosi hasonlaton túl egy másik, a sportolók életéből vett képet is igénybe vesz.

Ugyanebben a beszédben Nüssza püspöke a kiközösítés és kiengesztelődés intézményét a Péternek adományozott oldó-kötő hatalomra (Mt 16,19) vezeti vissza:

(Az Úr) Péteren keresztül adta a püspököknek az égi méltóságok kulcsát. Ismerd el, hogy ha felold, fel vagy oldva, ha megköt, láthatatlan béklyókkal meg vagy bilincselve. Ha szemeid volnának a lélek bensejéhez, megmutatnám neked, aki ki vagy közösítve, milyen az elítélt állapota: igen súlyos bilincsek nyomják nyakát, és egyetlen tagja sem szabad vagy bilincstelen. És bárcsak az étellel vége szakadna a büntetésnek! Most azonban, ha valami emberi dolog megesnék, és hirtelen, mint tolvaj az éjszakában, bekövetkeznék a vég, tudd meg, hogy számodra bezárulnak az égiek. Az ország kapusai éberek és nem mulatozók: észreveszik, ha egy lélek a kiközösítés jegyeit (τὰ τοῦ ἀφορισμοῦ ... σύμβολα) viseli.<sup>1062</sup>

Meglepő, hogy Gergely – keleti egyházatyaként – a püspöki föloldozó hatalmat közvetlenül Péterre, nem pedig az apostolokra (vö. Mt 18,18) vezeti vissza. Az egyház szentségi közösségéből való eltávolítás nem csupán egyházfegyelmi lépés, hanem az örök üdvösségből való kizárást is jelenti.<sup>1063</sup>

A *Letoioszhoz írt kánoni levél* elején Nüssza püspöke a keresztség és a *poenitentia ecclesiastica* által nyújtott megtisztulást állítja párhuzamba:

A szent ünnephez (ἁγίαν ἑορτήν) való egyik hozzájárulás az, hogy megértjük a törvényes és kánoni (ἐννομὸν τε καὶ κανονικὴν) rendelkezést (οἰκονομίαν) azokra vonatkozólag, akik eltévelyegtek. Így a lélek minden gyöngesége (πᾶν ἀρρώστημα ψυχικόν) orvosolható (θεραπευθεῖν), bármelyik bűn is okozza azt.

Mínthogy a teremtésnek ezt az egyetemes ünnepét az évi körforgás visszatértekor az egész világon minden évben megülik az elbukottak föltámadására – hiszen a bűn elesés, a bűn bukásából való fölegyenesedés pedig föltámadás –, ezért helyesnek látszik, hogy a mai napon ne csak azokat vezessük Istenhez, akik az újjászületés által átalakultak a fürdő kegyelme hatására, hanem azokat is, akik a megtérés (διὰ τῆς μετανοίας) és a *holt cselekedetektől* (Zsid 9,14) való elfordulás (ἐπιστροφῆς ἀπὸ τῶν νεκρῶν ἔργων) által újra visszatérnek az élő útra, <illő, hogy> őket is kézen vezessük az üdvözítő reményre, amelytől a bűn miatt elidegenedtek.

1061 Ezzel a *reconciliatio ecclesiastica* – a keresztség és az eucharisztia mellett – a harmadik szentség, amelyet Gergely φάρμακον-nak nevez.

1062 *Castig.*: PG 46,311C–D. A fordítás enyém.

1063 Az örök kárhozattal kapcsolatban ellentmondásosak Nüsszai Szent Gergely kijelentései. Filozófiai témájú műveiben (pl. *An. et res.*) kifejezi reményét, hogy – bár a túlvilági szenvedés igen hosszúra nyúlhat – idővel minden bűnös lélek megtisztul, sőt maga a Sátán is kiengesztelődik Istennel. Ezzel szemben az idézet végén és az azt követő sorokban az örök kárhozattal fenyeget. A kappadókiai püspök, úgy tűnik, pedagógiai szempontok szerint jár el: személyesen ugyan meg van győződve arról, hogy a pokol nem lehet végleges állapotot; homíliáiban azonban nevelő céllal az ortodox álláspontot képviseli, és a súlyos bűnösöknek az örök kárhozatot helyezi kilátásba.

Nem kis feladat azonban az ezzel kapcsolatos dolgokban (τὸ τοὺς περὶ τούτων λόγους) helyes és megbízható módon rendelkezni (οἰκονομῆσαι), a Prófeta előírása szerint, aki megparancsolja, hogy *a dolgokat megfontoltan* (ἐν κρίσει) kell *intézni* (οἰκονομεῖν) (Zsolt 111,5 LXX), azért hogy, – amint az idézet mondja – *soha meg ne inogjon, hanem örökre emlékezetben maradjon az igaz* (Zsolt 111,6 LXX).<sup>1064</sup>

Míg a keresztség esetében tudomásunk van arról, hogy azt a húsvéton kívül más jelen ünnepeken is kiszolgáltatták, addig a *reconciliatio ecclesiastica* liturgikus eseményére – úgy tűnik – mindig húsvét előtt került sor. A bűnbocsánatot Gergely ezen a helyen is gyógyulási folyamatként mutatja be, ahol a siker érdekében a megtérőnek és az egyházi előjárónak együtt kell működnie. A püspök már levele elején leszögezi, hogy ez utóbbi részéről nem kevés hozzáértés kívántatik meg. A levél további kánonjaiból kiderül, hogy a bűnbánók egy része önként, önmagát vádolva jelentkezett a püspöknél, amit Gergely a gyógyulás felé vezető út első lépéseként értékel és a büntetés enyhítésének (rövidítésének) indokát látja benne.<sup>1065</sup> Más esetekben a bűnöst rajtakapták tettén, és/vagy súlyos vétkekkel vádolva őt, panaszt tettek a püspöknél.<sup>1066</sup>

Gergely a bűnöket a lélek betegségének tekinti, és a három platóni lélekrész (értelmes, vágyódó, haragvó) szerint kategorizálja.<sup>1067</sup> A bűnbánók visszafogadása fokozatosan történt, miközben a katekumenokéhoz hasonló utat kellett végigjárniuk. Egy ideig teljesen ki voltak zárva a templomból („sírók”<sup>1068</sup>), majd a katekumenekkel együtt meghallgathatták a szentírási olvasmányokat és a homíliát („hallgatók”<sup>1069</sup>), végül az utolsó időszakban leborulva részt vehettek a szentmisén, de nem áldozhattak („leborulók”<sup>1070</sup>). A teljes kiengesztelődésre akkor került sor, amikor mind a három időszakot végigjárták. A vezeklésre előírt idő a bűn nemétől függően 9-től 27 évig (háromszor három – háromszor kilenc év) terjedt, amit azonban enyhítő körülmények figyelembe vételével jelentősen le lehetett rövidíteni.<sup>1071</sup> Kiemelten súlyos vétkek esetén a kiengesztelődésre csak a halálos ágyon kerülhetett sor.<sup>1072</sup>

1064 *Ep. can.* 1a–c.

1065 *Ep. can.* 4g; 6g.

1066 *Ep. can.* 4h.

1067 *Ep. can.* 1e.h. Vö. PLATÓN, *Polit.* 440e–441a; *Phaidr.* 246a–b; 253d–254e.

1068 Ezt Gergely így fejezi ki: ἀποβλήτους εἶναι (*Ep. can.* 4i), παντελὴς ἀφορισμός (uo. 5f).

1069 ἐν τῇ ἀκροάσει παραμεῖναι (*Ep. can.* 4i).

1070 ὑποπίπτοντες (*Ep. can.* 4i), ἐν ἐπιστροφῇ προσεύχεσθαι (uo. 4i.5f).

1071 A büntetés ideje paráznság esetén háromszor három év (*Ep. can.* 4i), házasságtörés esetén háromszor hat év (uo. 4k), szándékos gyilkosság esetén háromszor kilenc év (uo. 5f). A többi bűnökért járó vezeklés hosszát Gergely ehhez a három alapvető esethez viszonyítva határozza meg.

1072 Ez a szabály érvényes a hitüket önként (külső kényszer nélkül) megtagadókra (*Ep. can.* 2), és azokra, akik a mágikus, ezoterikus praktikákhoz folyamodtak (uo. 3). A *viaticum*ban (ἐφόδιον) azok a haldoklók is részesülhetnek, akik nem értek háromfázisú vezeklésük végére (uo. 5i).

Nüsszai Gergely a penitencia kánoni szabályozásának ismertetésekor az atyákra és írott dokumentumokra hivatkozik,<sup>1073</sup> amelyek rendelkezéseit összességében tiszteletben tartja. Egyes kérdésekben azonban kritikákat fogalmaz meg az egyház gyakorlatával szemben, és a maga részéről szigorúbb büntetést tartana kívánatosnak.<sup>1074</sup> Ennek ellenére nem bírálja fölül az érvényes egyházi jogi normákat.<sup>1075</sup>

Vajon szentségnek tekintette-e Gergely az egyházi kiengesztelődést? – A kérdésnek ebben a formában való föltevése talán anakronisztikus. Nüssza püspöke mindenesetre az egyház alapvető, az apostoli időkre visszanyúló, sőt Jézustól alapított intézményei közé sorolja a püspök előtt végzett bűnvallomást és feloldozást.<sup>1076</sup> Míg Nagy Szent Baszileiosz említést tesz nem papi személy (szerzetes-elöljáró) előtti bűnvallomásról, addig Gergely mindenkor föltételezni látszik, hogy az egyház közösségébe való visszavételt csak püspök végezheti.<sup>1077</sup> A szentségi jelleg kiolvasható még abból, hogy a kiengesztelődés a keresztséghez és eucharisziához hasonlóan gyógyszer (φάρμακον), amely átalakítja a lelket, és a halál állapotában lévők számára szükséges az üdvösséghez.<sup>1078</sup> Mindezen szempontok alapján joggal mondhatjuk, hogy Nüsszai Gergely a bűnbánat misztériumát (τὸ τῆς μετανοίας μυστήριον)<sup>1079</sup> – ahogyan erre a misztérium terminus is utal – a szó teljes értelmében szentségnek tartotta.

---

1073 *Ep. can.* 8d.

1074 *Ep. can.* 6.5b.8b. A szigorúbb szabályozás mellett Gergely szentírási helyekkel és a bűnök súlyosságának összehasonlításával érvel. Megállapítja, hogy a pénzsóvárság büntetlensége meg is hozta a keserű gyümölcsseit.

1075 Gergely az „enyhébb” szabályozást az egyház irgalmasságával (φιανθρωπία) magyarázza. A mai olvasó számára persze ezek az „emberbaráti” engedmények is felette rigorózusnak tűnnek.

1076 Eunomiusszal vitatkozva írja Gergely: „... az egyház cselekményei (τὰ ἔθη τῆς ἐκκλησίας) ... között jelen van a pecsét, az imádság, a keresztség, a *bűnök megvallása* (ἁμαρτιῶν ἐξαγόρευσις), a parancsok iránti igyekezet, az erkölcsös viselkedés, a megfontolt élet, az igazságra való föltekintés, a vágyak fölkorbólásolásának mellőzése, az élvezetek fölötti győzelem, az erényben való állhatatosság” (*Eun.* III, t. 9: GNO II,58; PG 45,879C–D). A fordítás enyém.

1077 A Baszileiosz által említett privát bűnvallomást (PG 31,1233A) persze nem szabad szükségszerűen az egyházi (szentségi) kiengesztelődéssel azonosítani. Gergely az *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt* beszédében az esetek többségében ἐπίσκοπος-t mond, noha általában a püspöket egyszerűen ἱερεύς-nak nevezi. Úgy látszik, a „felügyelő” jelentésű szó megfelelőbbnek látszott akkor, amikor fegyelmi ügyről volt szó.

1078 Vö. *Castig.*: PG 46,311C–D. A halálos bünt Gergely többféleképpen írja körül. A *Kánoni levél*ben egyrészt idézi a Zsid 9,14-ben szereplő „holt cselekmények” (*Ep. can.* 1b) kifejezést, másrészt a „szenvedély” (πάθος) szó is a súlyos bűnök, a vezeklésköteles cselekmények megnevezésére szolgál (uo. 6c).

1079 *Vit. Moys.* II,269: ÓÍ 6,725.

8.2 Papság<sup>1080</sup>

Gergely korára az egyházi hivatalok fokozatai, a kisebb rendeket is beleértve, már megszilárdultak, és szerteágazó kánoni szabályozással rendelkeztek. Az egyes papi fokozatok megnevezése azonban még elég nagy változatosságot mutat. Így például Kaiszareiai Euszebiosz a papság három fokozatát a következőképpen nevezi meg: πρόεδρος, πρεσβύτερος, διάκονος.<sup>1081</sup> A διάκονος (szolga) szó szinonimája, a ὑπηρέτης (alárendelt) főképpen diakónusok, szubdiakónusok, és azonkívül más kisebb egyházi szolgálatok (lektorok, diakonisszák) megjelölésére volt használatos;<sup>1082</sup> Nüsszai Gergely viszont gyakran a püspököt nevezi ὑπηρέτης-nek.<sup>1083</sup> A pogány papi-áldozati nyelvezet terminusai lassanként teret nyernek a keresztény szóhasználatban is. A pap (ἱερεύς), főpap (ἀρχιερεύς), papság (ἱερωσύνη) szavakat eleinte csak a püspökre használják, ami nagy általánosságban a nüsszai teológus terminológiájára is érvényes. Ez azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy a presbiterátust ne tekintették volna papi fokozatnak. Gergely nővérének, Szent Makrinának az életrajzában így emlékezik meg Péter öccsének áldozópappá szenteléséről:

A szentek között nagy Baszileioszt ekkoriban választották Caesarea nagy egyházának előjárójává (προστάτης). Ő felvette az áldozópapi rendbe (ἐπὶ τὸν κλῆρον τῆς ἐν τῷ πρεσβυτερίῳ ἱερωσύνης) testvérét és az általa végzett misztikus szertartással (ταῖς μυστικαῖς ἐαυτοῦ ἱεουργίαις) felszentelte (ἀφιερώσας).<sup>1084</sup>

Említésre méltó a püspök újabb megnevezése: előjáró (προστάτης) – még továbbiakkal is fogunk találkozni. A klérus szó ezen a helyen még az eredeti (nem technikai) értelmében is megállja a helyét: Baszileiosz testvérét, Pétert a papság osztályrészesévé (κλῆρος) teszi,

1080 Ebben a fejezetben a következő monográfiám III. részét (55–58. o.) dolgoztam át: GYÖRÖK T., *Általános és szolgálati papság Nüsszai Szent Gergely írásaiban*, in *Papi Lelkiség*, Budapest 7(2012), 51–58.

1081 *In Is. comm.* 19,18: PG 24,232C.

1082 G. W. LAMPE, art. ὑπηρέτης in *A Patristic Greek Lexicon* 1444.

1083 Felmerül a kérdés: kinek a szolgálója a püspök? a) Mindenekelőtt az Ige, az igehirdetés szolgálója (ὑπηρέτης τοῦ λόγου). A *Lk* 1,2-ből kölcsönzött kifejezés (ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ ... τοῦ λόγου) mindenekelőtt az apostolokra, az apostoli nemzedék igehirdetőire vonatkozik, akik szemtanúkként a megtestesült Ige szolgálói lettek (*Eun.* I: GNO I,157–158; *Eun.* III, t. 3: GNO III,36; *Cant.*, hom. 14: GNO VI,425; FC 16/3, 756). Nyomukban az ő utódai, a püspökök, mint például Baszileiosz (*Eun.* I: GNO I,18) vagy Meletiosz (*Melet.* GNO IX,441; ÓÍ 6,785) is az igehirdetés szolgálói lettek. b) Másfelől az apostolok és a püspökök – az *1Kor* 4,1 értelmében (ὑπηρέτας ... μυστηρίων θεοῦ) – „az isteni misztérium szolgálói” (*Vit. Moys.* II,184: ÓÍ 6,706), kiváltképp a keresztség kiszolgáltatói (*Dien. lum.*: GNO IX,233; ÓÍ 18,241) is. További pontosítás nélkül Gergely csak ritkán nevezi a püspököt ὑπηρέτης-nek (*Bapt.*: PG 46,417; ÓÍ 6,766).

1084 *Macr.* 14: SC 178,188; ÓÍ 18,508. A mondat dőlt betűvel szedett részében eltértem Vanyó L. fordításától: „a szent szolgálatra felszentelte”. Ugyanis nem az áldozópapi rendben ellátandó liturgikus cselekményekről van szó, hanem a Baszileiosz által (ἐαυτοῦ) végzett papszentelésről. Ugyanezen írás egy másik helyén (*Macr.* 33; SC 178,250; ÓÍ 18,523) Gergely a püspök (διὰ τῆς ἐπισκοπῆς προεστώς) mellett szolgáló klerikusokat ἱερωσύνη-nek nevezi. Úgy tűnik, egy átmeneti állapotról van szó a terminológiában: az áldozópapokat már a papság részének-részeseinek tekintik, ugyanakkor arra nem találunk példát, hogy őket magukat papnak neveznék.

mégpedig a presbiterátus fokozatában. Baszileiosz „misztikus szertartással” végzi a fölszentelést. A ἱεραποπρία szó rendszerint áldozatot jelent,<sup>1085</sup> vagyis Gergely fontosnak tartja kiemelni, hogy a papszentelés szentmise keretében történik. A kappadókiai püspök más helyeken is gondot fordít arra, hogy a papszentelés szabályos elvégzését tanúsítsa.<sup>1086</sup>

Már az eddig elmondottak alapján sem lehet meglepő L. F. Mateo-Seco megállapítása, miszerint Nüsszai Gergely annak a teológiai reflexiónak a kezdetén áll, amely a papság mibenlétét a papszentelésben kapott kegyelemből kiindulva magyarázza.<sup>1087</sup> Ezzel kapcsolatban a legfontosabb szövegrész Gergely *Vízkereszt*i beszédében található, ahol a teológus püspök a keresztségnél tevékenykedő Szentlélek hatalmát magasztalja. Azért, hogy a keresztvízben és a megkeresztelendőben végbemenő változást érthetőbbé tegye hallgatói számára, megszentelő és áldó imádságok egész sorát vonultatja föl annak illusztrálására, hogy milyen hatalmas erő tevékenykedik a keresztvíz megáldásakor. A példák között részletesen szól a papi fölszentelésről is. Mivel a hosszú szövegrészt már az epiklézis tárgyalásánál idéztem (l. 115. o.), ezért most nem közlöm újra, hanem csak a papság teológiájával kapcsolatban teszek néhány újabb észrevételt.

Figyeljünk fel szövegben először is a pap istentiszteletnél betöltött kizárólagos helyére! „A pap és az eurgia (áldás, megszentelés, konszekráció) között az általunk vizsgált helyen kettős – aktív és passzív – viszony ismerhető fel. A pap azért rendelkezik megszentelő hatalommal, mert maga is, passzív módon, felszentelő imádságban részesült. A Nüsszai világos módon olyan liturgikus áldásról szól, amelyet csak papi ajkak mondhatnak ki; az oltár, az olaj megszentelése vagy a kenyér és bor konszekrációja ezt jól példázzák. ... Az áldó imádság megszentelő, »átalakító« ereje különféle hatású az egyes áldások természetének megfelelően.”<sup>1088</sup> Ahogyan Gergely a keresztséget gyakran egyszerűen csak kegyelemnek (χάρις) nevezi, ugyanígy tesz a papság esetében is. Az „áldás újdonságában” kifejezés világosan mutatja, hogy a papszenteléskor elnyert *eurgia* különbözik a keresztségben kapott kegyelemtől.<sup>1089</sup> A Mateo-Seco által a kegyelemről mondottakat csupán annyival tudom kiegészíteni, hogy Gergely már a diakónusi szolgálatot,<sup>1090</sup> majd az áldozópapságot<sup>1091</sup> és

1085 Vö. a 643. sz. lábjegyzet a 130. oldalon.

1086 *Thaum.*: PG 46,909C.937C.

1087 L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de los fieles* 52.

1088 Uo. 78.

1089 L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de Cristo* 192. Tit 3,5 a keresztséget a „megújulás fürdője”-nek (λουτρόν ... ἀνακαινώσεως) is nevezi.

1090 *Thaum.*: PG 46,948A.

1091 Vö. *Macr.* 14: SC 178,188; ÓI 18,508. Gergely itt kifejezetten nem tesz említést az áldozópappá szentelésben nyert kegyelemről (χάρις), de annak hatásait nyilvánvalóan érzékelteti.



végül a püspöki hivatal<sup>1092</sup> is egy-egy újabb kegyelemnek tekinti. Gergely elejtett megjegyzései alapján arra lehet következtetni, hogy papszenteléskor a kézföltételen túl papi felkenésben is részesítették az újonnan felszenteltet.<sup>1093</sup>

Láttuk, hogy Nüsszai Gergely jelentős szerepet játszik abban a dogmatörténeti fejlődésben, amely előkészítette olyan kicsiszolt fogalmak megszületését, mint a *transsubstantiatio*.<sup>1094</sup> A szolgálati papsággal kapcsolatban is hasonló átalakulásról, „transzformációról” (μεταμορφωθῆναι) beszél: a látható (τὸ φαινόμενον) nem változik, de a lélek átalakul, új kvalitást kap, mégpedig egyszeriben (ἀθρόον), vagyis kifejezetten az *eulogia* által.<sup>1095</sup> Nüssza püspöke ugyan nem beszél még eltörölhetetlen jegyről (*character indelebilis*), de megfogalmazása világossá teszi, hogy a változás a lelket (ψυχή) érinti, és azt is sugallja, hogy a papszentelésnek életre szóló hatása van.<sup>1096</sup>

A papi hivatal sajátos feladatainak (*munera*) körülírására Gergely a „vezető”, „előljáró”, „az igaz hit tanítója”, „rejtett misztériumok beavatója” megjelöléseket használja.<sup>1097</sup> Egyéb műveiben még többféle bibliai megnevezést (pásztor, tanító, atya)<sup>1098</sup> és metaforát (hadvezér, orvos, lelkünk biztonságos kormányrúdjá)<sup>1099</sup> találunk. A καθηγεμών (vezető) kifejezés már a Gergelyt megelőző íróknál is főképpen Mózesre és Krisztusra vonatkoztatva fordul elő, de lelki vezetőt is jelenthet. A kappadókiai atya is ez utóbbi értelemben használja: az egyházi előljáró (püspök) a „lelki élet mestere”, akinek erényeivel Mózes és Krisztust kell megmintáznia. A πρόεδρος (elnök, előljáró) megnevezés a püspököt jelentette, és annak vezető tekintélyét juttatta kifejezésre. „Az igaz hit tanítója” (διδάσκαλος εὐσεβείας) az igehirdetés és tanítás feladatára utal. Értelmezésénél tekintetbe kell vennünk, hogy az εὐσεβεία szó egyszerre jelenti az igaz hitet (ortodoxia) és a helyes vallásosságot (jámborság). Bár Gergely a μυσταγωγός terminust többféle értelemben használja, ebben a szövegösszefüggésben a „rejtett misztériumok beavatója” (μυστηρίων λανθανόντων

1092 *Thaum.*: PG 46,937C.

1093 „A szellemi módon illatozó lélek tehát – Pálhoz hasonlóan, aki »Krisztus jó illata« volt (vö. 2Kor 2,15) – felülmúlta a Törvény minden illatszer-előképét. Ez a lélek életmódja miatt a »papság *müron*jává« (τὸ μύρον τῆς ιερωσύνης) és különleges összetételű tömjénné (vö. Kiv 30,34–38) is vált, mivel az erények változatos együttese és keveredése révén jó illatot árasztott.” (*Cant.* hom. 9: FC 16/2, 498; GNO VI,268.)

1094 Az eucharisziával kapcsolatban Gergely „át-elemülésről” (μεταστοιχείωσις, μεταστοιχείω) beszél, ami közel áll az átlényegülés fogalmához. E témáról bővebben lásd: SANCHEZ BIELSA, J., *El vocabulario eucarístico en la Oratio Catechetica de Gregorio de Nisa*, in *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* (VCSuppl 12) (szerk. H. R. DROBNER, – Ch. KLOCK), Leiden 1990, Brill, 233–244.

1095 L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de Cristo* 193.

1096 Uo. 194.

1097 *Diem lum.*: GNO IX,226; ÓÍ 18,234. Az egyes megjelölések részletesebb magyarázatát l. L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de los fieles* 83–85.

1098 *Bas.*: ÓÍ 18,478.

1099 *Melet.*: GNO IX,442; ÓÍ 6,785; *Thaum.*: PG 46,945D.

μυσταγωγός) egyértelműen a pap szentségek kiszolgáltatásával gyakorolt megszentelő hatalmát juttatja kifejezésre.<sup>1100</sup> Úgy tűnik, ez a megszentelő hatalom sajátosan, nem pedig csak áttételesen értendő: „minden víz alkalmas rá, hogy kereszteljenek vele, ha hite van a felvevőnek, s megkapja a megszentelő pap (τοῦ ἀγιάζοντος ἱερέως) áldását”<sup>1101</sup>. A szentségek kiszolgáltatásának területén a püspöki feladatok közé tartozik a „megtérés misztériumának” (τὸ τῆς μετανοίας μυστήριον<sup>1102</sup>), szolgálata is, amely hatalmat a püspökök, mint láttuk, Gergely szerint Péteren keresztül kapták.

Mindezek alapján a Gergely által használt négy hivatali cím világosan körülírja a püspök egyházkormányzati (πρόεδρος), tanító (διδάσκαλος) és megszentelő (μυσταγωγός) hatalmát, amelyekhez negyedikként még a lelki vezető (καθηγμένων) feladata is járul (a felsorolásban ez áll az első helyen). Ez utóbbival kapcsolatban nem feledkezhetünk meg arról, hogy Nüssza püspöke – Nagy Szent Baszileiosz örököseként – számos monostor és más, tökéletességre törekvő hívő lelki életének vezetője volt; papi feladatai közül ez lehetett számára a legkedvesebb szolgálat.

Csodatevő Szent Gergely méltatásakor az ő nevét viselő és egyazon hivatalt gyakorló követője a következőképp rajzolja meg a szent életű püspök nép körében végzett tevékenységeit: „A Szentlélek erejében részesülvén ígét hirdet (κηρύσσω), megvizsgál (συνεξετάζων), buzdít (νουθετῶν), tanít (διδάσκων), gyógyít (ἰώμενος)”<sup>1103</sup>. A papi imádságnak Gergely különleges ördögűző és védelmező hatást tulajdonít.<sup>1104</sup> Még mindig ugyanezen mű szerint Csodatevő Gergely bírói tevékenységet is ellát.<sup>1105</sup>

A püspökök (οἱ Ἐκκλησιῶν ἡγούμενοι) törvényhozó tevékenységét a kappadókiai teológus a világi királyok hasonló tevékenységével állítja párhuzamba;<sup>1106</sup> Létoiosz püspökhöz írt kánoni levele azt mutatja, hogy ebben a munkában maga is aktívan részt vett.<sup>1107</sup>

Végül Gergely tanításában hangsúlyos szerepet kapnak a papi hivatalhoz szükséges erkölcsi és lelki követelmények is. Ismételten fölemeli hangját a fölfuvalkodottságból származó karrierizmussal és a haszonleséssel szemben.<sup>1108</sup> *Létoiosz püspökhöz írt kánoni levelében* arról panaszkodik, hogy a pénzsóvárság „igen el van terjedve az egyházban, és

1100 L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de Cristo* 196.

1101 *Bapt.*: ÓÍ 6,770. A fordítást a görög szöveg alapján pontosítottam.

1102 *Vit. Moys.* II,269: ÓÍ 6,725.

1103 *Thaum.*: PG 46,921D–924A.

1104 *Thaum.*: PG 46,953A.

1105 *Thaum.*: PG 46,924D.

1106 *Bapt.*: PG 46,416C; ÓÍ 6,766.

1107 Gergely maga mondja, hogy kompetensnek tartja magát a kánonjog kérdéseiben (*Ep. can.* 6e).

1108 *Vit. Moys.* II,279–283: ÓÍ 6,727–728.

senki nem gondoskodik arról, hogy akiket a papságra vezetnek, meg ne fertőződjenek a bálványimádás ezen fájával.”<sup>1109</sup> A testvéréhez, Nagy Szent Baszileioszhoz hasonlóan monasztikus életideált követő nüsszai püspök így fogalmazza meg a szigorú életvitel követelményét:

Áron vesszejének gyümölcséből [mandula] arra lehet következtetni, milyennek kell lennie a papi életnek, külsőleg kemény és érdes legyen, hiszen megtartóztató életforma az, benső rejtekében és láthatatlan részében van az ehető rész ... . Ha egy papnak nevezett személy életmódját puhánynak [szó szerint: almaszerűnek] ismered meg, gőzölög az illatszerektől és a rózsaoajtól, mint sokak, akik bisszusba és bíborba öltözködnek, gazdagon terített asztalok mellett dőzsölnek, válogatott borokat isznak, elsőrendű illatszerekkel kenik magukat, s az átlagízlés által kellemesnek ítélt életmódot folytatják. Helyes velük kapcsolatban az evangéliumot idézni: a gyümölcsöt nézve nem ismerem fel róla a papi törzset (vö. Lk 6,43).<sup>1110</sup>

A papot Gergely mint az imádság emberét állítja elének,<sup>1111</sup> sőt, saját papi életének jó gyümölcseit is szülei imádságának tulajdonítja.<sup>1112</sup> Az *Énekek énekéről tartott homíliáiban* a püspök képét szintén olyan lelki vezetőként és tanítóként mutatja be, akinek magas erkölcsi követelményeknek kell megfelelnie.<sup>1113</sup>

### 8.3 Házasság

Nüsszai Szent Gergely házassággal kapcsolatos tanítása általában megfelel annak, amelyet azt őt megelőző egyházatyáknál is találunk. A kappadókiai atya nagy ideálja a szüzesség, nem pedig a házasság volt; első ránk maradt művét is ennek a témának szentelte. A *De virginitate* c. írásában kora gyakorlatának megfelelően szembeállítja a házasság kellemetlenségeit (*inconvenientiae matrimonii*) a szüzi élet szépségével és a mennyei életet idéző gondtalanságával. Előbbi témakör közhely volt a nemkeresztény irodalomban, melyet az egyházatyák átvettek, és arra használták, hogy a szüzesség eszményét népszerűsítsék.

Gergely házassággal kapcsolatos nézeteit csak antropológiájának tükrében lehet megérteni. Szent Irenaeus úgy vélte, hogy a házaselet eleve benne volt Isten ősszülőkről és az emberiségről alkotott tervében; Ádám és Éva bűne abban állt, hogy még éretlen korban átadták magukat a testi egyesülésnek.<sup>1114</sup> Nüssza püspöke szerint viszont a házasságra csak a bűnbeesés után lett szükség, hogy biztosítsa az emberiség fennmaradását a halál megjelenése

1109 *Ep. can.* 6b: PG 45,234A. Gergely szerint Baszileiosz akkor lépett fel, amikor a papság már nagyfokú hanyatlásnak indult (*Bas.*: ÓI 18,481).

1110 *Vit. Moys.* II, 286: ÓI 6,729.

1111 *Vit. Moys.* II, 118: ÓI 6,689.

1112 *Macr.* 21: ÓI 18,508.

1113 F. DÜNZL, *Einleitung in Gregor von Nyssa, Homilien zum Hohenlied* (FC 16/1), Herder, Freiburg 1994, 11.

1114 *Adv. haer.* 3,22,4.

után is.<sup>1115</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy a házasság önmagában bűnös dolog volna. Isten maga járt el úgy gondviselő előrelátásában, hogy a bűnbeesés esetén is legyen valamilyen „orvosság” a bűn okozta halál átkára. Gergely a kétlépcsős teremtés tanát vallja: hivatkozva a teremtés kettős elbeszélésére az emberi természetben megkülönbözteti azt, ami Isten eredeti szándéka volt az emberrel (első teremtés: „Isten képére és hasonlatosságára”) és azt, ami csak utólag, járulékosan, a halálra és bűnre tekintettel adatott hozzá az emberi természethez (második teremtés-elbeszélés: „a föld porából”). Ha Istennek nem kellett volna számolnia a bűnből származó halállal, akkor nemcsak a házasságra, hanem még a nemek különbözőségére sem lett volna szükség a teremtésben.<sup>1116</sup> Isten gondviselő rendelkezése szerint a házasság iránti vágy bele van írva az emberi természetbe, és ezért e vágy követése önmagában se nem bűnös, se nem erényes magatartás. A szűzi életforma viszont természetfeletti valóság, amely túllép a természetünkbe írt vonzalmakon, és ezért dicséretet érdemel:

[S]enki ne gondolja azt, hogy elítéltük a házasság intézményét (τὴν οἰκονομίαν τοῦ γάμου). Nem felejtettük el, hogy Isten megáldotta, csak mivel annak elégséges ügyvédje és szószólója maga az egyetemes emberi természet (ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις), amely a hozzá való ösztönös vonzalmat beleoltotta mindenkibe, aki a házasság által születik a világra, a szüzesség viszont *valamiképpen* (πῶς) szembeszáll a természettel, fölösleges is volna szorgosan buzdítást írni a házasságra, vagy magasztalni, ... hacsak nem az olyanok miatt lenne szükség ilyen érvelésre, akik az Egyház tanítását (τὰ δόγματα τῆς ἐκκλησίας) meghamisítják, ... utálják Isten teremtményeit, mint tisztátalanokat ...<sup>1117</sup>

A házasságról való helyes vélekedés ezért az arany középutat jelenti a két szélsőséges eretnek nézet között:

Az egyik szégyentelenül adja magát a gyönyörökre, a másik meg még a házassélettől is utálkozik, mintha az paráznaság volna.<sup>1118</sup>

A házasság kategorikusan az egyetlen törvényes helye a szexuális élet megélésének, olyannyira, hogy Gergely a házasságtörés és a paráznaság bűne közötti különbségtételt is mesterkéltnek tartja:

Azok esetében, akik a kívánság és az élvezet útján esnek bűnbe, a következő a felosztás: az egyiket házasságtörésnek (μοιχεία), a másikat paráznaságnak (πορνεία) nevezik. Azoknak azonban, akik pontosabban gondolkodnak, helyesnek tűnik, ha a paráznaság bűnét is házasságtörésnek tekintik. Ugyanis egyetlen törvényes egyesülés (πορνεία) létezik: a feleségé férjével és a férjé feleségével.

Tehát mindaz, ami nem törvényes, kétségtelenül a törvény ellen van. Aki pedig azt bitorolja, ami nem az övé, nyilvánvalóan idegent bitorol. Hiszen Isten egyetlen segítőt adott az embernek (vö. Ter 2,20–22) és egyetlen fej társul az asszonyhoz (vö. 1Kor 11,3).

1115 Arra az ellenvetésre, hogy a bűnbeesés hiányában Ádám és Éva ketten maradtak volna csupán a Paradicsomban, Gergely úgy válaszol, hogy ebben az esetben Isten a sokasodásnak valamilyen más, szellemi, az angyalokéhoz hasonló módját tartotta volna fenn az emberiség számára (*Hom. op.* 17: PG 44, 189AB.)

1116 *Hom. op.* 17; PG 44,181–183.

1117 *Virg.* 7,1: ÓI 18,336; SC 119,348–350.

1118 *Vit. Moys.* II,289: ÓI 6,730.

Ha tehát valaki – amint az Apostol nevezi – a saját edényét birtokolja (1 Tessz 4,4), amely az ő sajátja, a természet törvénye megengedi a jogos használatot. Ha viszont valaki a sajátján kívül keresné a gyönyört, idegenbe lépne: mindenkinek idegen ugyanis az, ami nem a sajátja – még akkor is, ha nem ismeri el azt, aki uralma alá vonta.<sup>1119</sup>

Viszonylag ritkák azok a helyek a kappadókiai atya írásaiban, amelyek a házasság életének kegyelmi adottságairól, lehetőségeiről szólnak. Az Úr imáját magyarázva például Gergely az imádságot a házastársi hűség biztosítékának (γάμου πίστις) nevezi.<sup>1120</sup> Jelentősek még a *De virginitate* következő gondolatai is:

Mi azt tudjuk a házasságról, hogy az isteni dolgok utáni törekvés megelőzi, de aki tud megtartóztatóan és lemondásban élni, az le ne nézze a házasság szolgálatát (τοῦ γάμου λειτουργίας). Ilyen volt például a pátriárka Izsák, aki nem virágkorában, nehogy a szenvedély kérdése legyen házassága, kapja feleségül Rebekát ... . Csak egy szülésig szolgált a házasságnak, testi érzékeit csupán a kimondhatatlan valóságok felé nyitotta meg.<sup>1121</sup>

A sorok értelmezésnél egy pillanatra sem szabad megfeledkeznünk arról, hogy olyan műben esik szó a kérdésről, amelynek célja a szüzesség népszerűsítése. Gergely a házasságot nem önmagában, hanem a szüzességgel való viszonyában vizsgálja, és ebből következőleg a házasság életformának csupán relatív értelemben tulajdonít értéket. Ennek ellenére az idézetekben szereplő, a házassághoz párosított kifejezések már magukban véve is sokatmondóak: A házasságnak οἰκονομία-ja és λειτουργία-ja van. Előbbi annyit jelenthet, hogy ez az életszövetség Isten gondviselő rendelkezésre létrejött és az ember javát szolgáló intézmény. Az οἰκονομία szó ugyanis gyakran az Isten által ajándékozott kegyelemre utal, nem ritkán a szentségekkel összefüggésben.<sup>1122</sup> Ami a másik kifejezést, a λειτουργία-t illeti, az természetesen itt még nem valamilyen házasságkötési szertartást („liturgiát”) jelent, hanem általánosságban véve értendő, és szolgálatot, jótéteményt kell értenünk alatta.<sup>1123</sup> A „házasság jótéteménye” bizonyos fokig megfelel a *bonum matrimonii*-nak. Ez a kifejezés az említett, Izsáknak adott ígéret tükrében még világosabb tartalmat nyer. A *liturgia* a szó eredeti értelmében a nép javára végzett cselekedet, szolgálat; Izsák világra jövétele pedig éppen a választott nép megszületését szolgálja.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy Nüsszai Gergely tanítása szerint a házasság intézménye Istentől származik (*oikonomia*), de az embernek úgy kell élnie vele, hogy ne az ösztönös élvezetet, hanem Isten tervét és az emberiség javát szolgálja (*leiturgia*). A

<sup>1119</sup> *Ep. can.* 4a. A fordítás enyém.

<sup>1120</sup> *Or. dom.* hom. 1: PG 44,1124B; *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.) 145.

<sup>1121</sup> *Virg.* 7,3: ÓI 18,364–365; SC 119,356.

<sup>1122</sup> Vö. G. W. LAMPE, art. *Oikonomia*, in *A Patristic Greek Lexicon* 941.

<sup>1123</sup> A terminussal Alexandriai Kelemennél is találkoztunk, hasonló tartalommal (vö. a *Strom.* III,12,79,5–7-ből vett idézetet a 80. oldalon.)

házasságnak ezek az értékei mindazonáltal önmagukban még nem elegendőek ahhoz, hogy egyértelműen kijelenthessük: Gergely a házasságot isteni alapítású kegyelemkövetítő jelnek, vagyis szentségnek tartotta. Nüssza püspökének házassággal kapcsolatos tanításának jobb megismeréséhez hasznosnak tartanám még a Canticum-homíliák alaposabb vizsgálatát. Ott ugyanis Gergely a Vőlegény és Menyasszony szerelmét a lélek és Krisztus, illetve az Egyház és Krisztus kegyelmi kapcsolatának allegóriájaként magyarázza, és ezzel a házasságnak kifejezetten pozitív jelentést tulajdonít. Igaz, ebben a műben is érvényes marad: a „szellemi házasság” a testi vonzódás ellenpéldájaként nyeri el értékét. A kappadókiai atya ezen érett művének tanulmányozása azonban meghaladja a jelen munka kereteit.

### **III. RÉSZ**

## **SZINTÉZIS**

## 1. Spiritualizált szentségtan?

### 1.1 Előzmények Órigenésznél

Órigenésznél a szakramentumok egyfajta „spiritualizálásának” lehetünk szemtanúi. A szentségek materiális elemének szükségességét ugyan nem tagadta, de nem tulajdonított neki nagy jelentőséget. Legalábbis azoknak az esetében nem, akik a tökéletességre törekszenek. Az alexandriai teológus exegetikai módszere a szentségek magyarázatában is éreztette hatását. Ahogy a szentírási helyeket lehet „szó szerint” és „lelki értelemben” (allegorikusan) magyarázni, így van a szakramentumok esetében is. A kezdő kereszténynek a „testi” szentségmagyarázat való, a tökéletesebbeknek a „szellemi”. Ennek megfelelően az egyszerű keresztény vízkeresztségben tisztul meg, a szellemi keresztény a Lélek-keresztségben.<sup>1124</sup> Hasonló a helyzet az eucharisztia esetében is. A kezdőknek a szentség szokásos, „materiális” magyarázatát adta meg, a haladóknak viszont lelki értelmezést nyújtott.<sup>1125</sup> Az eucharisztia spiritualizálása ezért nem jelenti azt, hogy Órigenész ne hitt volna Krisztus valóságos jelenlétében a szent színek alatt.

A szentségek spiritualizálásának volt egy másik, ugyancsak az exegézisből eredő motívuma is. Az alexandriai egyházi író az új szövetség szakramentumait az ószövetségi előképek beteljesedésének látta. A két szövetség között abban látta az egyik lényeges különbséget, hogy az első szövetségben a Törvény „testi” cselekményeket írt elő, így például testi megtisztulást, testi körülmetélést, test szerint bemutatott kultuszt, az új szövetség viszont lelki megtisztulást, szellemi körülmetélést, Lélekben és Igazságban végzett istentiszteletet ír elő. Míg az ószövetségi csodák külső, testi csodák és gyógyulások, addig újszövetségiek az emberi lélekben mennek végbe. Ennek szellemében a Jak 5,14–15-öt is lelki értelemben magyarázza. A szent olajjal való megkenést azokra vonatkoztatja, akik lelkükben betegek. Így a szentírási hely a pap általi feloldozásnak és nem a betegek kenetének szentírási megalapozására szolgál.

Nüsszai Gergely igen sokat merített az alexandriai exegéta írásaiból. Ő is széles körűen alkalmazta az allegorikus módszert, mégpedig főleg a „misztikus” írásaiban (*De vita Moysis* második része, *In Canticum canticorum*), amelyek jelentősek a szentségek magyarázata

1124 Vö. E. FERGUSON, *Baptism* 118. Idéztem a 49. oldalon.

1125 H. DE LUBAC, *Histoire* 356.358.



szempontjából is. Vajon kimutatható-e Órigenész befolyása a szentségek spiritualizálásában, és ha igen, milyen mértékben?

## 1.2 Az Ige szakramentalitása és a szentségek spiritualizálása

Gergely nem ritkán szentségi jelleget, illetve hatást tulajdonít Isten igéjének. Órigenész igen erős párhuzamot látott az ige és az eucharisztia között. Amint a későbbiekben látni fogjuk, ez a kölcsönös összetartozás – ha kevésbé markánsan is – a kappadox atya műveiben is megtalálható. Isten igéjének megtisztító, gyógyító szerepet tulajdonít, és lelki tápláléknak nevezi azt. Ezzel a püspök az 1Kor 10,3-ban szereplő és eredetileg szentségekre vonatkozó fogalmat Jézus tanítására is kiterjeszti. Amikor Konstantinápolyi Zsinat megboldogult elnökét, Meletiosz püspököt búcsúztatja, az egyházi vezető munkásságában az ige szolgálatát a szentségekre vonatkozó képekkel festi meg.<sup>1126</sup> Máskor viszont az eucharishtiáról tér át Jézus tanítására, mint az Igével való táplálkozásnak másik módjára. Arra is látunk példát, hogy egy ószövetségi előképet az igére és az eucharishtiára is vonatkoztat.

## 1.3 Spiritualizált szentségi szimbólumok

### 1.3.1 Szellemi keresztség

Gergely – Órigenésztől eltérően – sohasem állítja egymással szembe a víz- és Lélek-keresztséget. Éppen ellenkezőleg Illésre hivatkozva arra emlékeztet, hogy „ahol van a misztikus víz, ott van az éltető, meleg tűzű Lélek is”<sup>1127</sup>. Egyetlen keresztséget ismer – a vérkeresztséget leszámítva – , amely *mindenkinek* egyformán megadja a lehetőséget, hogy hitének mértéke szerint részesüljön a Lélek kegyelmében.<sup>1128</sup> Ezzel elutasítja a keresztények különféle kategóriákba sorolását, nem akar különálló – a felfuvalkodásra mindig hajlamos – elit-kereszténységet képezni.<sup>1129</sup>

Az viszont igaz, hogy a keresztségi szimbolizmust széles körűen használja. Ezt legszembeütőbben talán a megtisztulás témájával (II.5.3. fej.) kapcsolatban láthattuk. Bár a καθάρσις-nak, a bűnök lemosásának többféle útja van, a gondosabb vizsgálat kimutatta, hogy ezek a módok majdnem minden esetben a keresztséggel állnak összefüggésben: Vagy úgy, hogy arra előkészítenek, vagy azzal, hogy a keresztség kegyelmét gyümölcsöztetik. Nem

<sup>1126</sup> *Melet.*: ÓI 18,790; GNO IX,451.

<sup>1127</sup> *Diem lum.*: GNO IX,235; ÓI 18,242.

<sup>1128</sup> *Inst.* 2,3: GNO VIII/1,44; ÓI 18,416.

<sup>1129</sup> Vö. F. DÜNZL, *Einleitung* 83.

nehéz kitalálni, mi motiválhatta Nüssza püspökét a keresztségi szimbolizmus – és egyúttal misztika – gazdag kidolgozásában. A szentség vizében az életben csupán egyszer lehet részesülni. És ha igaz az, amit J. Daniélou találóan megállapít, hogy a „lelki élet nem más, mint a keresztségben kapott kegyelem ... folyamatos kibontakoztatása”<sup>1130</sup>, akkor kézenfekvő volt a keresztség rítusait valamiképpen „spiritualizálni”, hogy azt minden élethelyzetben meg lehessen valósítani. Ilyen értelemben beszél Gergely például arról, hogy „a »lelkiismeret fürdője« megtisztítja testet lelket”<sup>1131</sup>, vagy az aszkéta „lemosta magáról az élet minden csalárdságát”<sup>1132</sup>. Gyakran maga a *Szentírás* nyújtja a támpontokat a keresztségre épülő lelkiséghez. A hívek általános papságát a kappadox atya a következőképpen állítja szembe az ószövetségi főpap szolgálatával: „A meghintésre szolgáló vizet pedig nem idegen patakból veszi, hanem bennünk magunkban fakasztja, ... amely nem tűr magában semmiféle szennyet.”<sup>1133</sup> A nüsszai püspök nyilvánvalóan János evangéliumára hivatkozik,<sup>1134</sup> ahol a víz a keresztségben kiárasztandó Szentlélek jelképe; Gergely viszont a bűnök lemosását is ennek a víznek tulajdonítja.

A megtisztulás mellett gyakori a születési szimbolika is. „Az (erényes életre) való születés nem idegen akarat eredménye, nem hasonlít a testi értelemben vett születésre, hanem elhatározás alapján megy végbe”<sup>1135</sup> – vonja le Gergely az erkölcsi tanulságot Mózes világra jöveteléből. Azt, hogy ez a döntés valóban a keresztségi elköteleződéssel van összefüggésben, jól mutatja, hogy Gergely ezt a fajta „szellemi születést” éppen úgy a testi születéssel állítja szembe, mint amikor a kifejezetten a keresztségről beszél, valamint az is, hogy a hivatkozási alapként szolgáló Mózes születése másutt keresztségi előkép is.<sup>1136</sup>

---

1130 *Platonisme* 34.

1131 *Cant. hom* 7: GNO VI,227; FC 16/2,434.

1132 *Inst.* 2: ÓÍ 18,415; GNO VIII/1,43.

1133 *Or. dom.* hom 2: *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.) 153.

1134 Jn 4,14; Jn 7,38.

1135 *Vit. Moys.* II,3: ÓÍ 6,666.

1136 *Diem lum.*: GNO IX,232; ÓÍ 18,241.

## 1.3.2 Szellemi kenet

Gergely az illatos kenetek szimbolikáját igen sokszínűen és magával ragadóan kidolgozta.<sup>1137</sup> Érthető módon a Canticum-homíliákban találkozunk legtöbbször ezzel a jelkép-rendszerrel, hiszen a szentírási szöveg bőséges alkalmat nyújt erre. Nüssza püspöke a könyvben említett illatszereket többnyire az erényekkel mint „Krisztus jó illatával” (Χριστοῦ εὐωδία)<sup>1138</sup> hozza összefüggésbe, de nem ritkák azok a helyek sem, ahol a pneumatológiai vonatkozás is megjelenik. A kenet tehát elsődlegesen az erényeket jelenti:

Aki tehát a kenetekben (μύροις) támaszt szeretne találni, azon lesz, hogy a szilárd alap az erényekben jusson neki osztályrészül. A *müron* ugyanis erényt jelent, mivel a bűnök minden bűzétől távol tartja magát.<sup>1139</sup>

Az erények igazi illatát azonban maga Krisztus, minden erények foglalata (παντελής ἀρετή) árasztja.<sup>1140</sup> Nyomába indulnak mindazok – elsősorban a szüzek – akik megéreztek vonzását.

A *De virginitate* műben így ír róluk:

... a tisztaság ... részese lehet mindaz, aki az ilyenek (sc. az erény példaképeinek) nyomába lép és aki ennek a kenetnek illata után fut (Én 1,4) az betelhet Krisztus jó illatával (2Kor 2,14–15)<sup>1141</sup>

Az *Ének Énekét* magyarázva Gergely egy alkalommal már nem általában Krisztus illatáról, hanem mint a kinyilatkoztatott Szónak üdítő áradásáról szól:

„Keneteid illata felülmúl minden illatszert” (Én 4,10c) ... Az igazság misztériuma, amely az evangélium tanításában éri el teljességét, Isten szemében egyedülálló illatot áraszt. A Törvény minden illatszerét megelőzi, mivel nem fedi „képeknek” és „árnyékoknak” a homálya, hanem – miközben föltárja az Igazságot – , jó fuvallatúvá (εὐπνοῦν) válik.<sup>1142</sup>

Feltűnő, hogy az exegeta püspök a szokásos εὐὼδες jelző helyett ezúttal egy különös és ritka participiumot (εὐπνοῦν) használ, amely szó szerint „jól lélegző”-t, illetve „jól levegőző”-t jelent, és a tövét tekintve πνεῦμα (Lélek, szél) szóval áll rokonságban.<sup>1143</sup> Nem lehet kétséges, mit akar Gergely mondani: Krisztus, Isten kinyilatkoztatott Szava a Szentlélek jó illatát árasztja!

Nüssza püspöke azonban még tovább fejleszti az Ige-Kenet szimbolizmusát. Amit ugyanis Krisztusban megfigyelhetünk, az bizonyos fokig az Ige hirdetőinek életében is megvalósulhat. Szent Pállal kapcsolatban írja Gergely:

1137 A görög nyelvben a *müron* egyaránt használatos a profán világban (kenőcs, illatos kenet) és a keresztény vallási nyelvben, ahol krizmát jelent.

1138 2Kor 2,15.

1139 *Cant.* hom. 4: FC 16/1,282; GNO VI,124.

1140 Amint hamarosan látni fogjuk, Krisztus „jó illatát” a Szentlélek fuvallata közvetíti.

1141 *Virg.* 23,5. Vanyó L. fordítását (ÓI 18,407) javítottam.

1142 *Cant.* hom. 4: FC16/2,496; GNO VI,267.

1143 G. W. LAMPE patrisztikus lexikona egyedül Nüsszai Gergelyt tünteti fel az εὐπνοέω szócikknél (i.m. 573); nála viszont gyakran előfordul ez az ige.

... Pál a Szentlélek gyermekévé vált (τοῦ ἁγίου πνεύματος τέκνον γενόμενος). Miután ... választott edénnyé lett (vö. ApCsel 9,15) ... maga állította elő önnön magában (ἐν ἑαυτῷ) az isteni italt „Krisztus jó illata” (vö. 2Kor 2,15) által ... amikor az erények virágait hallgatói számára illatszerré alakította (μυρεψῶν).<sup>1144</sup>

Sőt, felszentelt papnak sem kell lenni ahhoz, hogy valaki előállítsa magában az erények *müron*ját, hanem elég ehhez a keresztségben elnyert általános papság kegyelme is:

Hajára önt olajkenetet (μύρον) is, amelyet maga a lélek (παρ’ αὐτῆς ἐνδοθεν τῆς ψυχῆς) készít (μυρεψούμενον) belül (ἐνδοθεν) az erények által (διὰ τῶν ἀρετῶν).<sup>1145</sup>

Az allegória elemei a részletekben menően egyeznek az előző példában szereplőkkel: a tökéletességre törekvő lélek mindkét esetben önmagában állítja elő a különféle erények „összedolgozásával” a *müron* illatos keverékét.

A fenti példák fontos tanulságokkal szolgálnak. Azt mutatják, hogy a kappadox atyától távol áll mindenféle tiszta moralizmus. A tökéletességre törekvés első lépése, hogy a Szentlélek fuvallatának közvetítésével megérezzük Krisztus illatát és nyomába szegődünk. Ezek után az erények gyakorlása kétségtelenül aszkézist, vagyis mortifikációt jelent. Ez azonban nem más, mint Krisztus halálával és feltámadásával való egyesülés, amely során kiárad és érzékelhetővé válik a Szentlélek jó illata.<sup>1146</sup>

Végül egy befejező megjegyzés. Az erények illata szellemi módon árad (πνευματικῶς εὐπνοοῦσα) és felülmúlja a Törvény előképszerű illatszereit (τὰ τυπικὰ πάντα τοῦ νόμου ἀρώματα).<sup>1147</sup> Krisztus anyagtalan és tiszta illata szemben áll a Tóra anyagi, orral felfogható illatszereivel. A szellemi kenetek tekintetében tehát Gergely átveszi az órigenészi antitézist az ószövetség testi-anyagi és új szövetség szellemi-anyagtalan valóságai között. Ebből azonban Nüssza püspöke számára nem következik az, hogy az újszövetségi szentségek (bérmálás, keresztség) anyagi eleme (τὸ σωματικῶς ἐνεργούμενον)<sup>1148</sup> elveszítené jelentőségét. Ennek épp ellenkezője igaz. Gergelynek hangsúlyoznia kellett a messzaliánusokkal szemben, hogy a „szüntelen imádság” nem valamiféle második, tisztán szellemi keresztség (vagy bérmálás), amelyben – mint az eretnekek vélték – hatékonyabban áradna ki a Lélek kegyelme.<sup>1149</sup> (A szellemiekre való hivatkozás esetükben csak ürügy volt arra, hogy elhanyagolják a parancsokat, amelyeket nem lehet másképp, csak testben teljesíteni.)

1144 *Cant.* hom. 14: GNO VI,403; FC 16/3,720. A szövegrészlet bonyolult összefüggésben áll. Gergely egyebek mellett abból indul ki, hogy az apostol közvetlen kinyilatkoztatás révén nyert beavatást a szent misztériumokba, vagyis ismerte meg az Igazságot, és így vált alkalmassá az Ige hirdetésére.

1145 *Or. dom.* hom. 3.: PG 44,1149C; *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.) 160.

1146 *Cant.* hom 6: GNO VI,189; FC 16/2, 380. Idéztem a 206. oldalon.

1147 *Cant.* hom 9: FC 16/2,498–500; GNO VI,268.

1148 *Or. cat.* 33: ÓÍ 6,556. A javított fordítást l. a 146. oldalon.

1149 Vö. VANYÓ L., ÓÍ 18,416, 312. lábjegyzet.

### 1.3.3 Szellemi táplálék

Az első négy évszázadban alig találunk példát találunk arra, hogy kétség merült volna fel Krisztus eucharisztikus jelenlétének realitásával kapcsolatban. (Legfeljebb a gnosztikusok számára jelentett nehézséget a szakramentális jelenlét, mivel megvetettek minden testi-anyagi létformát.) Ezért amikor egy egyházi író spirituális jelentést tulajdonít Krisztus szent színek alatti jelenlétének, ez semmi esetre sem jelenti a fizikai jelenlét megkérdőjelezését. Ez igaz nemcsak Antiochiai Szent Ignácra, hanem még az erősen spiritualizáló Órigenészre is.

Gergelynél inkább egy másik nehézséggel szembesülünk. Ugyanis találunk nála olyan szakaszokat, amelyekben nem könnyű megállapítani, vajon az ígéről vagy az eucharisziáról beszél-e. Erre jó példa, amikor 106. zsoltárnak a következő, a pusztai vándorlást felidéző sorait magyarázza: „Kietlen földön bolyongtak a pusztán, nem találtak utat lakható hely felé. Éhség és szomjúság gyötörte őket, életüket pusztulás fenyegette.” A kappadox atya Szent Pálnak az 1Kor 10,3–4-ben olvasható tipológiai értelmezését hívja segítségül, ahol az apostol Vörös-tengeren való átkelésben, a csodálatos vízfakasztásban és a mannában a keresztség és az eucharisztia előképeit ismeri föl, és átveszi tőle a „lelki étel” (πνευματικὸν βρῶμα) és a „lelki ital” (πνευματικὸν πόμα) kifejezéseket.<sup>1150</sup> De vajon Gergely is szakramentális értelemben fogja-e föl ezeket a szavakat? Az a benyomásunk, hogy nem, mivel a *Bölcs* 16,21-et idézve folytatja gondolatmenetét: „Az Úr mindkettővé válik, a [befogadó] szükségletéhez alkalmazkodva ajándékozván önmagát: az éhezőknek táplálékká, a szomjazóknak forrássá válik”<sup>1151</sup>. Ez a gondolat, amely szerint a második isteni személy az üdvösségre szoruló teremtményéhez igazodva kínálja föl önmagát, szinte sztereotip módon megjelenik Nüssza püspökének műveiben.<sup>1152</sup> Az Igének ezt a fajta „polimorfizmusát” a kappadox atya gyakran a Szent Pál által említett és metaforikusan értendő lelki táplálékokkal („tej”, „zöltség”, „szilárd eledel”) kapcsolja össze.<sup>1153</sup> Ezért úgy tűnik, hogy a „lelki eledel” és „ital” az ige asztalát, nem pedig az eucharisziát jelenti.

Hasonlóképp nehéznek, nem egyértelműnek tűnik az a magyarázat is, amelyet a *De vita Moysis*-ban a manna jelentéséről kapunk:

<sup>1150</sup> *Inscr.* I,8: GNO V,55; CTP 110,74.

<sup>1151</sup> Uo.

<sup>1152</sup> *Vit. Moys.* II,140: ÓÍ 6,694; *An. et res.*: PG 46,104AB; ÓÍ 6,616; *Inscr.* II,10: GNO V,110; CTP 110,139; *Perf.* 6: ÓÍ 18,459–460; GNO VIII/1,191; *Eun.* II: GNO I,259.

<sup>1153</sup> 1Kor 3,2; Zsid 5,12–13. Vö. 1Pt 2,2 is.

[Aki a mannában részesülni akar, annak előbb ki kell ürítenie] lelki tarisznyáját, el kell távolítania belőle minden *bűnös* edelt, melyet az egyiptomiak sütöttek, hogy így *tiszta lélekkel* vegye magához a fentről származó táplálékot. Ez nem a földbe vetett magból készül, hanem a mennyből szállott alá, ... így találták a földön.

Az elbeszélés által jelképpel (διὰ ... αἰνίγματος) kifejezett igazi táplálékon (τὴν ἀληθῆ ... βρώσιν) (Jn 6,55) értsd ezt: a mennyből alászállott kenyér (ὁ ἄρτος, ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς) (vö. Jn 6,51) nem valamilyen testetlen valóság volt. Testetlen dolog (τὸ ἀσώματον) hogyan táplálhatná a testet (σώματι)? ... A csoda a Szűz misztériumára tanít minket.

Így a kenyér, melyet nem a föld művelése hozott létre, Ige is (καὶ λόγος ἐστὶ), sokféle tulajdonsága által az étkezők állapotának megfelelően változtatja erejét (Bölcs 16,21). *Az Ige nemcsak kenyérré tud válni, hanem tejje is, hússá és főzelékké* is, s mindaz ami a hozzá járuló számára megfelelő és kívánatos ... ilyen asztalt tesz elénk az, aki a tökéletesebbeknek szilárd és húsosabb étellé teszi az Igét, a gyengébbek számára főzelékké, s a csecsemőknek tejje (Zsid 5,12 Róm 14,2).<sup>1154</sup>

A. M. Ritter elhamarkodottan kijelenti, hogy a *De Vita Moysis*-ban az eucharisziáról nem esik szó.<sup>1155</sup> Ha azonban figyelmesen szemügyre vesszük Gergelynek ezen sorait, feltűnik, hogy gondolatai több síkon mozognak: Az ószövetségi elbeszélés, a tiszta lélekkel végzett szentáldozás, Krisztusnak a Szűztől való megtestesülése és az Igével való táplálkozás egyaránt mondanivalójának részét képezik. Ehhez később még a „szomatikus” értelmezés is járul: Eszerint a napi mennyiségben lehulló manna a földi javakban való mértéktartásra ösztönöz minket.<sup>1156</sup>

Bár Gergely egyértelműen fogalmaz, a több gondolati sík párhuzamossága miatt nem könnyű eligazodni szavaiban. Haladjunk ezért sorjában. Afelől nem lehet kétség, hogy a kappadox atya az eucharisziáról *is* beszél. Egyébként ugyanis értelmetlen volna a kérdés: „Testetlen dolog (τὸ ἀσώματον) hogyan táplálhatná a testet?” A Szent János evangéliumában szereplő eucharisztikus beszédre való utalások is egyértelműek. Gergely ugyanis a kafarnaumi beszéd második részében előforduló kifejezéseket idézi, ahol Jézus már nem a saját személyét és tanítását nevezi mannának, hanem a testét és véré. A manna tiszta lélekkel való fogadása is inkább a szentáldozásra illik, mint a Jézus szavainak készséges hallgatására.

Az, hogy ezek után az Ige megtestesüléséről esik szó, nem zavarhat meg minket, hiszen Gergely másutt is kifejezi a megtestesült Ige és az Eucharisztia közötti folytonosságot. Ahogyan a manna nem földi magvetésből keletkezett, hanem az égből szállt alá, ugyanígy testesült meg az Ige is: Nem a földről, Ádámtól származó magból született, hanem a Szűz méhébe felülről szállt alá; és mégis – a doketista és egyes gnosztikus véleményekkel szemben

<sup>1154</sup> *Vit. Moys.* II, 139–140: ÓÍ 6,694. Dőlt betűvel jeleztem a fordításon végzett javításaimat.

<sup>1155</sup> *Die Gnadenlehre* 220.

<sup>1156</sup> *Vit. Moys.* II, 141: ÓÍ 6,694.

– valóságos testet öltött. Ezen a ponton azonban rátér az Eucharisztia témájára, ami a már említett kérdésből lesz nyilvánvalóvá. (A. M. Ritter itt veszíthette el a gondolati fonalat.)

A következő sorokban Nüssza püspöke egy másik értelmezést is ad: A manna nemcsak a megtestesült Ige „folytatásaként” közénk érkező égi Kenyeret, vagyis az Oltáriszentséget jelenti, hanem az Ige-Krisztust is. Az Igével való táplálkozás azonban más természetű, mint amikor a Szent Testet és Vért vesszük magunkhoz. Míg az Eucharisztia vételét gondos megkülönböztetésnek kell megelőznie, hogy tiszta lélekkel vegyük a Testet, addig Jézus szavait a lelki élet minden fokán be lehet fogadni.

Az égi kenyérnek *De vita Moysis*-ban olvasható magyarázatát nagyon tanulságos összevetni azzal, amit Gergely a *De perfectione*-ban mond a lelki ételről:

Ha valaki a szentséggel (μυστήριον) kapcsolatban mondaná, hogy az Urat joggal (κυρίως) lehet lelki eledelnek és itálnak nevezni, úgy ez sem fog a helyes értelmezéstől eltávolítani: az ő teste ugyanis valóban étel és az ő vére valóban ital. Ami az előbbi értelmezést illeti, mindenkinek hatalmában áll részesülni az Igében, aki, ha befogadjuk őt, étellé és itallá válik, minden megkülönböztetés nélkül ajándékozván magát mindazoknak, akik keresik őt. A második értelmezés esetében viszont az ilyen ételnek és itálnak az elfogyasztása már nem történhet (ön)vizsgálat és megkülönböztetés nélkül, miután az apostol ezzel kapcsolatban leszögezte, hogy „vizsgálja meg magát mindenki, s csak úgy egyék a kenyérből és igyék a kehelyből” (1Kor 11,28). Aki ellenben méltatlanul „eszik és iszik, saját ítéletét eszi és issza” (uo). ... Az apostol előírása ezért legyen törvény mindannyiunk számunkra, és az evangelista megjegyzése is, hogy tiszta lelkiismerettel kell venni a testet.<sup>1157</sup>

Gergely itt nagyon világosan beszél, és szavai hozzásegítenek az előbbi két idézet megértéséhez. A *Mózes életében* Nüssza püspöke szokatlan és meglepő módon a leginkább „lelki”, az eucharishtiára vonatkozó magyarázattal kezdi manna-értelmezését, majd egy másik, ugyancsak „lelki”, de nem szakramentális interpretáció következik, ahol az égi kenyér az ígét szimbolizálja, végül a „szomatikus” jelentésre tér ki, a testi táplálékban való mértékletességre buzdítva olvasóit. A *De Perfectione*-ban ehhez képest fordított a két magyarázat sorrendje.

Meglepő lehet az a magyarázat is, amelyet a kappadox atya az Úr imájában a előforduló „mindennapi kenyér” kifejezés jelentéséről ad.<sup>1158</sup> A homíliában ugyanis Gergely megáll a szó szerinti értelemnél. Nemcsak az eucharishtiáról nem tesz említést, hanem az ige befogadásának fontosságára sem emlékezteti hallgatóit. De ebből sem szabad messzemenő

<sup>1157</sup> *Perf.*: GNO VIII/1, 191–192; ÓI 18,460; CTP 15,95–96. Az *Ókeresztény Írókban* szereplő fordítástól a jobb érthetőség kedvéért eltértem.

<sup>1158</sup> *Or. dom.* hom. 4: *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.), 171–175.

következtetéseket levonnunk. Olyan járatlan hívőket tart ugyanis szem előtt (valószínűleg katekumeneket), akiket még az imádság szükségességéről is meg kellett győzni.<sup>1159</sup>

### 1.3.4 Szellemi házasság

A házasság képe olykor egyszerű metaforaként jelenik meg a nüsszai püspök írásaiban, mint az erénnyel való együttélés szimbóluma. Így például Csodatevő Gergely életútja elején „az erényt tette meg egyedüli élettársává”<sup>1160</sup>. Általában is igaz – állapítja meg a kappadox atya az Énekek Énekéről szóló hetedik beszédének bevezetőjében –, hogy amikor az Ószövetségben házasságról olvasunk, akkor azt előképként kell értelmezni az erényekkel való együttélésre vonatkozólag.<sup>1161</sup> Meletiosz felett mondott gyászbeszédében viszont a példás életű püspök és egyházmegyéje kapcsolatát hasonlítja a vőlegény és menyasszony egymás iránti szeretetteljes kötődéséhez és hűségéhez.<sup>1162</sup>

Mindezeknél az alkalmi hasonlatoknál sokkal nagyobb jelentősége van számunkra Gergely jegyesi misztikájának. „A Canticum-homíliák olvasása – ragyogó menyegzői nyelvezetükkel, valamint a lélek és Krisztus kapcsolatát megfestő változatos képekkel – arra hívnak, hogy ébredjünk tudatára Gergely házassági szimbolizmusának fontosságára ... A hitvesi szeretet szimbolizmusa alapvető jelentőségű ahhoz, hogy megértsük Nüsszai Gergely misztikus tanítását. Ez a doktrína már a *De virginitate*-ban megjelenik a szűz és Krisztus között megkötött szellemi házasságban.”<sup>1163</sup>

Nüssza püspöke a szűzi életformát előszeretettel nevezte „szellemi” (πνευματικὸς γάμος<sup>1164</sup>), illetve „benső és szellemi” (τοῦ ἐνδοθεν καὶ πνευματικοῦ γάμου<sup>1165</sup>) házasságnak. A szüzességet szerető lélek célja ugyanis, hogy Krisztus menyasszonya legyen.<sup>1166</sup> Nüssza püspöke részletesen kibontja a kétféle – testi, illetve lelki – házasság hasonlóságát: Ez utóbbiban sem hiányzik sem az ajándék, sem a vőfély, sem a menyegzős ruha, amint a násznép sem, csak mindennek lelki jelentése van.<sup>1167</sup> „Az ígék választása finom részletességgel megmutatja, hogy milyen kapcsolat létesül a jegyesek között: együttlakás (συνεῖναι), kölcsönös elfogadás (ἀρμόζειν), ragaszkodás (προσκολλησθαι), bennlakás

<sup>1159</sup> Uo. hom. 1: 143.

<sup>1160</sup> *Thaum.*: PG 46,908D.

<sup>1161</sup> *Cant.* hom 7: GNO VI,231; FC 16/2,440.

<sup>1162</sup> *Melet.*: ÓÍ 6,789–790; GNO IX,449–450.

<sup>1163</sup> L. F. MATEO-SECO, art. *Mística*, in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. uő), 399–400.

<sup>1164</sup> *Virg.* 16,1; 20,1; 3,3; 4,7; 4,43.

<sup>1165</sup> *Virg.* 20,1.

<sup>1166</sup> *Inst.* 3,3: ÓÍ 18,420; GNO VIII/1,49.

<sup>1167</sup> M. AUBINEAU, *Introduction*, in SC 119,195.



(εἰσοικίζειν ἐν αὐτῇ, ἐνοικεῖν) és mindenekelőtt csodálatos egység, mely az egyesülésre indít: »egy lélekké válni«<sup>1168</sup>

Ennek az összhangnak, amely a szüzességben mint szellemi házasságban megvalósul, a legszebb példája maga Isten Anyja, Mária:

Urunk, Jézus Krisztus, a romolhatatlanság forrása, nem a házaselet által jött a világba, hogy emberré válásának módjával mutassa meg azt a „nagy misztériumot” (Ef 5,32), hogy Isten jelenlétét és eljövételét csak a tisztaság tudja kellően befogadni, amit igazán megvalósítani nem lehet, csak akkor, ha valaki tökéletesen elszakad a test szenvedélyeitől. Ami a szeplőtelen Máriában történt testileg, ... [az] arányosítva minden szüzi lélekre érvényes.<sup>1169</sup>

Igazat kell ugyanakkor adnunk M. Abineau-nak, aki fájjalja, hogy „Gergely túl sokszor engedett annak hibás számításnak, miszerint a »szellemi házasság« felmagasztalásához szükségképp le kell alacsonyítania az emberi házasságot»<sup>1170</sup> Erre talán szép kivételt jelent Izsák házassága mint Krisztus egyházfőségének előképe:

Ábrahám pedig elküldte házasságközvetítőnek szolgáját, hogy menyasszonyt szerezzen az úrnak, rátalál a kút mellett Rebekkára, és ez a házasság az, amely majd létrehozza Krisztus népét, és az első szerződést, a víz mellett vette kezdetét.<sup>1171</sup>

Talán a házasság az egyetlen olyan szentség, amelynél Gergely a „testi” és a „lelki” olvasatot határozottan különválasztotta, és az utóbbit világosan az előbbi fölé állította.

#### 1.4 A szentségi cselekmények nem pusztá szimbólumok

Gergely az *Oratio catechetica*-ban és az *In diem luminum* beszédben olyan egyértelműen beszél mind a szentségek anyagában végbemenő (de érzékszerveinkkel, sőt értelmünkkel is felfoghatatlan) változásról, mind arról az átalakulásról, amelyet a szentséget vevő személyben kifejtenek, hogy szentségi realizmusához semmiféle kétely nem férhet.

A keresztséggel kapcsolatban egyedül az a nehézség adódik, hogy azokban a művekben, ahol a morális átalakuláson van a hangsúly, egészen háttérbe csúszhat a szentség objektív kegyelmének szempontja. A. M. Ritter helyesen állapítja meg a *De vita Moysis* elemzésénél, hogy a kappadox atya *circulus vitiosus*-ba keveredik fejtegetésében:<sup>1172</sup> 1. A keresztség eltörli a bűnöket. 2. A szentség azonban csak akkor hatékony (vagy gyümölcsöző), ha a megtérő megváltoztatja az életét, erkölcsileg megjavul. 3. Ha ez nem történik meg, akkor az olyan, mintha az illető nem vette volna fel a keresztség szentségét. Ez valóban tautológia. Ebből

1168 M. AUBINEAU, *Introduction*, in SC 119,195.

1169 *Virg.* 2: ÓI 18,341.

1170 M. ABINEAU, *Introduction* 197.

1171 *Diem lum.*: GNO IX,231; ÓI 18,239.

1172 *Gnadenlehre* 221.

logikusan adódik a kérdés: Mi értelme van a keresztségnek, ha – amint Gergely szóban forgó sorai sugallják – minden erőfeszítést magának a megkeresztelendőnek kell elvégeznie? Így a keresztség egyszerű jelképes, és önmagában hatástalan cselekménynek tűnhet. Lehet, hogy formailag Gergely logikai hibát követett el, de egy ilyen rövid szakaszt helytelen kiragadni egyetlen művéből.<sup>1173</sup> Mint korábban láttuk, a szent püspök szükségesnek tartja a keresztséget az üdvösséghez és számos olyan kegyelmi hatást tulajdonít neki (bűnbocsánat, halhatatlanság és romolhatatlanság, istengyermekség), amelyeket más úton nem lehet elnyerni. Ezért semmiféle kétely nem merülhet fel azzal kapcsolatban, hogy a kappadox atya hatékony jelnek tartotta ezt a szentséget.

A bérnálással kapcsolatban is jelentős a nüsszai püspök dogmatikai mondanivalója annak ellenére is, hogy a megnyilatkozásai a szentháromságtannal és nem a szentségtannal összefüggésben születtek. A Szentlélek aktív jelenlétét egyértelműen a szentségi aktushoz köti. Közvetve azt is tanúsítja, hogy a krizmáció változást visz végbe a benne részesülő lelkében. A *müron*-kenet szentségi mivoltjához ezért nem fér kétség.

Nüssza püspökének Eucharisziával kapcsolatos magyarázatai – különös tekintettel μεταστοιχείωσις (vö. *transsubstantiatio*) fogalmára – dogmatörténeti jelentőségűek. Amikor az *Oratio catechetica* a szentséggel kapcsolatos 37. fejezetét olvassuk, elcsodálkozunk azon, hogy ebben az elméleti fejtegetésében mennyire materiálisan magyarázza el az Eucharisztia két színének jelentőségét. Szó sincsen spiritualizációról, hanem éppen ellenkezőleg a „fizikai” okfejtés válthat ki meglepetést. A katekéták oktatója a testi táplálkozásból indul ki, amely szilárd és folyékony anyagok magunkhoz vételével történik. Ezzel a kétfajta táplálkozási móddal áll összhangban a Szent Test és Vér magunkhoz vétele. Ha Gergely esetében nem ok nélkül szoktunk „fizikai megváltástanról” is beszélni, ez semmi esetre nem jelenti azonban azt, hogy a kegyelem közvetítését valamilyen immanens (materiális) és automatikus hatásmechanizmussal képzelte volna el, illetve arra redukálta volna. Nem mulasztja el ugyanis megjegyezni, hogy Krisztus Szent Teste csak azt tudja éltetni, akinek „hite van”<sup>1174</sup>.

1173 Néhány oldallal később ugyanis már ezt olvassuk: „A katonai összeírásnál is úgy van, hogy a sereg vezére először gondoskodik a zsoldról, csak utána ad jelet a harcra. Az erény katonái is először veszik a misztikus zsoldot, utána indítják meg a harcot az ellenséggel ... Józsue (Jézus) vezetésével. ... Amíg az ember gyengébb az ellenségnél, maga nem tudja távol tartani az ellenséget, ehhez nincs ereje. A gyengébbekért azonban küzd valaki más ...” (*Vit. Moys.* II, 147–148: ÓI 6, 696).

1174 *Or. cat.* 37: ÓI 6, 565.

## 2. Gergely szentségtanának viszonya teológiájának egészéhez

A következőekben megkísérlem Nüsszai Gergely szentségtanát teológiai rendszerének egészében elhelyezni. A kappadokiai atya dogmatikai tanításának egyes területei olykor szorosabb, máskor kevésbé közvetlen kapcsolatban állnak a szentségtani témákkal. Nem lehet céлом, hogy a teológus püspök az egyes dogmatikai tárgykörökre vonatkozó tanítását akár csak vázlatosan is összefoglaljam. Ehelyett az egyes dogmatikai traktátusokon belül főleg azokra a Nüsszai Gergelyre jellemző részkérdésekre térek ki, amelyek befolyást gyakorolhattak szakramentális tanítására.

### 2.1 Krisztológia és szoteriológia

Nüsszai Gergely teológiájában és spirituális tanításában egyaránt központi helyet foglal el a krisztológia, mely egyúttal szoterológia is. Krisztológiai tanítása kifinomult, amihez nyilvánvalóan hozzájárultak a különféle szentháromságtani eretnekségekkel (arianizmus, apollinarizmus, makedonianizmus) folytatott szellemi küzdelmek. A kappadox atya figyelmének középpontjában az Ige megtestesülése és a feltámadásban való megdicsőülése áll. Apollinarisz ellenében hangsúlyozza, hogy a második isteni személy a teljes embert – testet és lelket – magára öltötte (ἐνανθρώπησις, σάρκωσις), és az emberi természettel való egyesülése (ἔνωσις, ἀνάκρασις, κοινωνία) végérvényesen megmarad, miközben nem viselkedik változást a Szentháromság isteni életébe. Gergely szerint *unio hypostatica* az emberi értelem számára föl nem fogható titok; ezért érthető, hogy a Kalkedoni Egyetemes Zsinat előtt elő egyházatyának még bizonyos nehézséget okozott a precíz krisztológiai fogalmak hiánya.<sup>1175</sup> Ez az Ige személyében megvalósuló egység az emberi nem üdvösségének eszköze.

A megváltás a második isteni személy megtestesülésével veszi kezdetét. Ennek kettős dimenziója van: Az Ige egyrészt egy konkrét emberi testet (és emberi lelket) ölt magára, és így egy lesz közülünk. Másrészt – az emberiség ősi ádám egységének megfelelően – az Atya Egyszülöttje a közös emberi természetet is magára veszi. Gergely ezt szentírási képpel élve úgy fejezi ki, hogy az Ige mint Jó Pásztor vállára veszi az egész emberiséget jelentő elveszett bárányt, hogy megmentse és új életre támassza. A megtestesülésnek ez a két aspektusa szorosan összetartozik. Azt, amit az Ige az emberi természetből isteni személyének egységébe

<sup>1175</sup> Így például IV. Egyetemes Zsinat után bizonyára nem használta volna Gergely például az ἀνάκρασις szót az *unio hypostatica* kifejezésére; egyéb kifejezései azonban igen közel vannak a kalkedóni nyelvezethez. Sem monofizitizmussal, sem nesztoriánus tendenciákkal nem lehet vádolni. L. F. MATEO.SECO, art. *Cristologia* in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. uő) 169.

konkrétan magára vesz (Jézus teste és emberi lelke), a kappadókiai atya az egész emberi nem zsengejének (ἀπαρχὴ τοῦ κοινοῦ φυράματος) tekinti. A második isteni személy először ez a „kezdeményt” veszi tulajdonba és isteníti át, hogy általa az egész emberiséget megszentelje és megistenítse.<sup>1176</sup> Így mindenki nem csupán Krisztus *által*, hanem Krisztusban nyeri el az üdvösséget. Benne minden jó – kiváltképpen a romolhatatlanság és feltámadás – osztályrészesei leszünk.

A megtestesülés vállalása a második isteni személy részéről felfoghatatlan öнкиüresítést (κένωσις) vagy más szóval „leereszkedést” (συγκατάβασις), azaz alkalmazkodást kívánt meg.<sup>1177</sup> Ez az öнкиüresítés az ellentétes irányú mozgásban, az emberi természet fölemelésében nyeri el célját. Gergely ennek kapcsán mindenekelőtt a János-prológust (Jn 1,1–18) és Szent Pál Filippiekhez írt levelének Krisztus-himnuszát (Fil 2,5–11) idézi.

A megváltás az Ige megtestesülésével veszi kezdetét, és a föltámadásában való megdicsőülésekor pecsételődik meg. Ez a két esemény egyszerre tartozik az örökkévalósághoz és az emberiség történelméhez. Nüsszai Gergely nem hanyagolja el Krisztus földi életének eseményeit és azok üdvörtörténeti jelentőségét. Ezek közül azonban kiemelkedik Krisztus születése, valamint halála és föltámadása. A kappadókiai atya leszögezi, hogy az ember megváltása csak akkor lehet teljes, ha a megtestesülés annak két végpontjára, a születésre és halálra is kiterjed. Bár Krisztus teljesen osztozott emberi sorsunkban, ez a két esemény mégis páratlan volt az emberiség történelmében. Egyedülálló és csodás szüzi születése miatt Krisztus „elsőszülött sok testvér között”<sup>1178</sup>, akik a Fiú képmásához való hasonulást a keresztségi újjászületésben nyerik el. Krisztus a holtak között is elsőszülött,<sup>1179</sup> aki föltámadásával legyőzi a halál hatalmát, és az egész emberi nemet részesíti a romolhatatlanság ajándékában. Krisztus születésének és feltámadásának eseményei szorosan összetartoznak. A megtestesülés célja a halál legyőzése, a feltámadás volt; Jézus születése valamiképpen már magában hordozta a feltámadást.

Az üdvörtörténet eseményeivel, mindenekelőtt Krisztus halálával és feltámadásával a szentségek által lépünk kapcsolatba.<sup>1180</sup> Ezek közül elsődleges szerepe van az újjászületés szentségének. A keresztség egyfelől születés, az istengyermeki élet kezdete, az eredeti istenképiség helyreállítása, másfelől pedig feltámadás is, mind morális, mind metafizikai

<sup>1176</sup> L. F. MATEO-SECO, art. *Cristologia* 176.

<sup>1177</sup> L. F. MATEO-SECO, art. *Cristologia* 175.

<sup>1178</sup> Róm 8,29.

<sup>1179</sup> Kol 1,18.

<sup>1180</sup> L. F. MATEO-SECO, art. *Cristologia* 167.

értelemben. A keresztség így mind az Ige megtestesülésének, mind halálának és feltámadásának kegyelmi adományában részesít minket. A szentségi fürdő szükséges egyrészt jelen életünk megújításához, másrészt a feltámadás elnyeréséhez is. Amiképpen az inkarnáció már magában hordozta a feltámadást (mint szükségszerű következményt), ugyanígy magában hordozza a keresztségi újjászületés az eljövendő feltámadást is. Ezért Gergely „kettős újjászületésről” szól: az első a keresztségben, a második a feltámadásban valósul meg.<sup>1181</sup>

Amikor a kappadox atya arról beszél, hogy a keresztség Krisztus feltámadásában részesít minket, akkor erről az új életre támadásról nem univok értelemben szól. A feltámadásnak először a kegyelmi rendben, majd a szentséget vevő erkölcsi életében, végül – halálunk után – emberi természetünk megdicsőülésében is meg kell valósulnia. Gergely – a földi élet időszakát szem előtt tartva – kiemeli, hogy az emberi természet külső ismertetőjegyei a keresztség által nem változnak meg, mert az átalakulásnak az életvitelünkben kell megmutatkoznia.<sup>1182</sup> Az *Epistola canonica* bevezetőjében pedig mind a keresztséget, mind a megtérés szentségét (*reconciliatio ecclesiastica*) feltámadásnak nevezi.<sup>1183</sup> Nüssza püspöke mindkét szentség esetében rámutat az általuk megvalósuló „feltámadás” kegyelmi és morális természetére.

A keresztség azonban nem csupán metaforikus értelemben viszi végbe bennünk a feltámadást, hanem előkészíti testi-lelki valóságunk teljes újjáalakulását is. A neves teológus ok-okozati összefüggést lát a keresztség és feltámadás között.<sup>1184</sup> A szakramentum halál elleni gyógyszer (φάρμακον), mely megszerzi nekünk romolhatatlanság (ἀφθαρσία) ajándékát.<sup>1185</sup> Mivel a keresztség csíraszerűen elülteti bennünk a feltámadás kezdeményét, ezért a romolhatatlanság elnyerése nem csupán a jövő ígérete. Ez leginkább a kappadox atya eucharishtiával kapcsolatos tanításából válik nyilvánvalóvá. Itt Gergely megváltástanának „fizikai” oldalával találkozunk: Krisztus Szent Teste a miénkbe jutva önmagához hasonlóvá alakítja, átisteníti azt.<sup>1186</sup> Végül a teológus püspök a bűnbocsánat szentségét is φάρμακον-nak mondja<sup>1187</sup>. Ezzel kapcsolatban ugyan nem beszél sajátos átistenítő hatásról, de arról igen,

1181 *Eun.* III, t. 2: GNO II,51–52; PG 45,636CD. Az idézetet l. a 184. oldalon.

1182 *Or. cat.* 40: ÓÍ 6,569. A szöveggel az II.5.1.1. pontban foglalkoztam (221. o.).

1183 *Ep. can.* 1a–c. Idézet a 229. oldalon.

1184 *Or. cat.* 35: ÓÍ 6,561.

1185 *Diem lum.* GNO IX,225: ÓÍ 18,233.

1186 *Or. cat.* 37. Amint az Ige által a megtestesülésben fölvelt emberi test a közös emberi természet „zsengéje” (ἀπαρχή) az átistenítés folyamatában, ugyanígy alakítja át kovászként a hívő keresztény testét a magához vett Oltáriszentség is.

1187 *Cast.*: PG 46,313B

hogy a püspök által megadott kiközösítés és föloldozás olyan nyomot hagy a lelken, amely a túlvilágon is felismerhető.<sup>1188</sup>

## 2.2 Szentháromságtan

Nüsszai Szent Gergely kiemelkedő szerepet játszott a IV. századi szentháromságtani vitákban. A Konstantinápolyi Zsinaton kulcsszerepet töltött be, teológiai tekintélye miatt az „ortodoxia oszlopaként” jelölték ki. Jelentős hozzájárult olyan kulcsfogalmak tisztázásában, mint a *πρόσωπον* és a *ὑπόστασις*. Írott munkái közül számos, kisebb és nagyobb terjedelmű traktátust kifejezetten szentháromságtani témáknak szentelt.<sup>1189</sup> Szentháromságtanában az isteni személyek egységét, közös természetét emeli ki.<sup>1190</sup> Érvelés módja változatos: Támaszkodik az ó- és újszövetségi Szentírásra, filozófiai megfontolásokra (*Or. cat.*), szemléltető példákra, nyelvfilozófiai argumentumokra és a *lex celebrandira* is.

Keresztségi oktatásában – érthető módon – a Szentháromságra vonatkozó helyes hit alapvető szerepet kapott. Akinek téves hite van a *theologia*-ról (vagyis heterodox az istenképe), az nem nyerheti el az üdvösséget. A keresztségi katekézisben előbb krisztológiai, majd szentháromságtani kérdésekkel foglalkozik. Az üdvösség ugyanis nem egyedül Krisztusnak, hanem mindhárom isteni személynek közös műve (*ἐνέργεια*). Ezt Gergely a „három jótevő” hasonlatával fejezi ki, akik a rablók fogságába esett áldozat kiváltásához egyenlő összeggel járulnak hozzá.<sup>1191</sup> Az ebben a példában is szereplő mellérendelő viszony – amelyet a kappadókiai atyák honosítottak meg a liturgikus nyelvben – kizár minden alárendelő tendenciát Isten létében. A három személy közös cselekvése nem csak a megváltásban, hanem a megszentelésben is megmutatkozik. „Az egyetlen isteni életet a keresztség kegyelme adja meg az embernek: [A Szentírás] mindhárom személyt *ζωοποιούν*-nak nevezi, anélkül azonban, hogy három *ζωοποιούντες*-ről [t.sz.] lehetne beszélni.”<sup>1192</sup> A lelki újjászületésről is hasonlóan szól: „Aki a Szentháromságban újjászületik, az ugyanolyan mértékben szülötte az Atyának, mint a Fiúnak és a Szentléleknek”<sup>1193</sup>. Általában is érvényes, hogy minden üdvtörténeti cselekményt együtt végez a Szentháromság.

1188 *Castig.*: PG 46,311D

1189 *Eun.* I–III., *Ref. Eun.*, *Eust.*, *Graec.*, *Abl.*, *Simpl.*, *Diff. ess. hyp.* és jelentős részben még *Maced.*, *Arium* is.

Fontosak még az *Or. cat.* ide vonatkozó fejezetei is.

1190 VANYÓ L., *Az ókeresztény egyház irodalma*, vol. II., 168.

1191 *Diem lum.*: GNO IX,229; ÓI 18,238.

1192 G. MASPERO, art. *Trinità*, in L. F. MATEO-SECO (szerk.), *Gregorio di Nissa. Dizionario* 541.

1193 *Or. cat.* 39: ÓI 6,567. Gergely a Gal 4,29; 1Kor 4,15 és Ef 4,6 segítségével támasztja alá állítását.

A közös cselekvésből ugyanakkor nem következik, hogy annak során ne lehetne megkülönböztetni a benne részt vevő személyeket. Ugyanis mindegyikük személyi sajátossága szerint vesz részt a közös tevékenység egyazon „mozgásában” (κινήσις).<sup>1194</sup> A három jótevőről szóló hasonlatát így vezeti be Gergely:

Milyen értelemben [keresztelkedünk meg] az Atya nevére? Mert Ő mindeneknek az eredete. Milyen értelemben a Fiúéra? Mert Ő a teremtés szerzője (δημιουργός). Milyen értelemben a Szent Lélekére? Mert Ő mindeneknek a beteljesítője.<sup>1195</sup>

Érdekes, hogy a kappadox atya itt a második személy sajátosságaként a teremtésben betöltött kiemelkedő szerepét nevezi meg. A másik két személy esetében megnevezett sajátosságok a származásuk sorrendjét tükrözi. A bérnálással foglalkozó fejezetben láttuk, hogy a krizmáció rítusa nagyszerű alkalmat adott Gergelynek arra, hogy megvédje a három személy egytermészetűségét.<sup>1196</sup> A szíria-kappadókiai beavatási rend szerint a *müron*-kenet megelőzi a vízkeresztiséget. Ennek az a jelentése – magyarázza a kappadókiai atya –, hogy csak a Szentlélekben járulhatunk Krisztushoz. Az ezután következő keresztséggel visszanyerjük *παρησία*-t, vagyis megnyílik az utunk az Atyához. Ez ellentétes irányú mozgásként megfelel a processziók sorrendjének (ἐκ πατρὸς – διὰ υἱοῦ – ἐν πνεύματι).<sup>1197</sup> A keresztségben a hit által, az Eucharishtiában pedig fizikailag is kapcsolatba lépünk Krisztussal. A megtestesült Ige – a szentségekben is – „úttá” vált számunkra, hogy általa Istenhez járulhassunk.

### 2.3 Antropológia, protológia és eszkatológia

Nüsszai Gergely szentségtanának pontosabb megértéséhez szükséges teológiai antropológiájának ismerete, amely viszont a kezdeti és végidőkről szóló gondolataival áll szoros összefüggésben. A protológia főleg a keresztség vonatkozásában meghatározó, hiszen ez a beavató szentség az ember eredeti istenképiségét állítja helyre. De éppen ennyire lényeges a teológus püspök végidőkre vonatkozó tanítása is, azon belül pedig elsősorban mindaz, ami a test föltámadását és a végső helyreállítást (ἀποκατάστασις τῶν παντῶν) illeti. A szakramentumok *signum prognosticum* mivoltja igen hangsúlyos a kappadox atyánál; a szentségek említésénél szinte mindig szem előtt tartja az eljövendő életet is.

<sup>1194</sup> G. MASPERO, art. *Unità di azione* 559.

<sup>1195</sup> *Diem lum.*: GNO IX,229; ÓI 18,237.

<sup>1196</sup> *Maced.*: GNO III/1,102–103; PG 45,1321AB (idéztam a 200. oldalon). Vö. *Inscr.* II,11: GNO V,119; CTP 110,147 is.

<sup>1197</sup> A keresztségben elnyert élet az Atyától a Fiún keresztül érkezik és a Szentlélekben fejti ki hatását: „A Szentháromságba vetett hit révén hozzánk érkező élet egy, a Mindenség Istenétől (ἐκ μὲν τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων) forrásozik (πηγάζουσα), a Fiún át érkezik (διὰ δὲ τοῦ υἱοῦ προῖοῦσα) és a Szentlélekben tevékenykedik (ἐν δὲ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἐνεργουμένη)” (*Epist.* 5,6).

### 2.3.1 A kettős teremtes

A keresztség szentsége az elhomályosult istenképet hivatott helyreállítani. De milyen volt az értelmes teremtmény eredeti, bűnbeesés előtti állapota? Gergely a Ter 1,27 olvasásakor arra a következtetésre jut, hogy az ember teremtese Isten teremtő aktusa során két lépésben történt.<sup>1198</sup> A szentírási verset az exegéta püspök pontos nyelvtani elemzéssel két részre osztja. A mondat első felében ugyanis az ember szó egyes számban, a második felében többes számban áll. Így megkülönböztetendő az Isten képmására teremtett ember (Ter 1,27ab) és azok, akiket férfinak és nőnek alkotott. Előbbi esetben az „ember” szó nem konkrét személyt vagy individuumot jelöl, hanem *genus*-t, az emberi természetet általában. Eerre Gergely az egyes számú alakból következtet, valamint abból, hogy a szentírási könyvnek ebben a versében még nincs szó a nemek különbözőségéről. Mindazonáltal a közös emberi természet *in actu* nem létezett, hanem csak Isten elgondolásában.<sup>1199</sup> Ennek pedig az volt az oka, hogy a Teremtő előre számolt a bűnbeesés lehetőségével. Ezért az embert természethez – gondviselő jóságából – olyan alkotóelemeket (így a nemek különbözőségét) is hozzáadott, amelyek az emberi faj fennmaradását abban az esetben is biztosítják, ha képviselői bűnbeeséssel halált vonnának magukra. Ezzel az elmélettel Gergely korrigálja Órigenész elképzeléseit. Így ugyanis nincs szükség a lelkek preexisztenciájának föltételezésére, és elhárul az a veszély is, hogy az ember anyagi-testi természetű léte a bűnbeesés következményének bizonyul. Ádám és Éva tehát Isten akaratából alkottattak férfinak és nőnek, bár a nemi különbözősége csak a bűnre tekintettel lett szükség. Krisztusban, az istenképiség teljes helyreállításakor ez a különbség (Gal 3,28 értelmében) újra megszűnik, vagy legalábbis elveszíti jelentőségét.<sup>1200</sup> A bűnbeesés előtt az első emberpárnak a természetében még nem volt jelen a halál mérge, és képesek voltak uralkodni a szenvedélyeken. Azt azonban, hogy milyen lehetett a (már konkrétan létező) bűnbeesés előtti emberi természet, nem lehet könnyen megállapítani, hacsak nem abból, amit Nüssza püspöke a feltámadott test természetéről mond.

### 2.3.2 Az első bűn és hatásai

Nüsszai Szent Gergelynek az eredeti bűnre vonatkozó tanítása és annak fogalmi kidolgozottsága – a dogmafejlődés Szent Ágostont megelőző időszakához mérten – meglehetősen fejlett, sőt, a legkiemelkedőbb példát jelenti a IV. századi görög teológiában,

<sup>1198</sup> *Op. hom. 17: Az ember teremtéséről* (ford. Vanyó L.) 210.

<sup>1199</sup> L. F. MATEO-SECO, art. *Creazione* in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (szerk. uő.) 162.

<sup>1200</sup> *An. et res.*: ÓI 6,638.



noha vannak benne belső ellentmondások.<sup>1201</sup> Az első emberpár bűnével kapcsolatban Nüssza püspöke többféle okot jelöl meg: egyrészt a gőgöt, az engedetlenséget, illetve a szeretet hiányát, másrészt – egy platóni eszmét átvéve – az érzéki csalódást, amely testi érzékek félrevezetésének tudható be.<sup>1202</sup> Ennél fontosabb és jobban kidolgozott az eredeti bűn következményeiről (*peccatum originale originatum*) szóló tanítása. Ádám utódainak helyzetét háromszoros „örökség” határozza meg: 1. Az isteni élet elvesztése 2. A halandóság 3. A szenvedélyek uralma.<sup>1203</sup> Ennek illusztrálására Gergely a Ter 3,21-ben szereplő „bőrköntös” allegorikus magyarázatát használja fel. Már Alexandriai Philón, a gnosztikus eretnekek, és messzaliánusok is a „test” szimbólumát látták a bőrruhában.<sup>1204</sup> Nüssza püspöke szerint viszont a bibliai kép nem magát a testet, hanem a testiséget és az állati lét jellegzetességeit fejezi ki: a halandóságot, a szenvedélyek uralmát, valamint az Istennel való párbeszédre való képtelenséget.<sup>1205</sup> A halhatatlanság helyébe a halandóság, az Istennel való nyílt viszony (παρησία) helyébe a szégyen (αἰσχύνη) lép, a szenvedélyek kontrollját (ἀπάθεια) pedig felváltja a szenvedélyeknek való alávetettség (πάθος). „Az első bűn következtében az istenképiség elhomályosul. Néhány vonása (mint a szabad döntés [προαίρεσις] megmarad, mások viszont elvesznek (mint az »igazi élet«, a Szentlélek »szárnyai« és a »boldogság«). Ami megmarad, az is megsérül: az értelem félresiklik, a szabadság a bűn és a Sátán szolgálja lesz. ... Az elbukás következményeinek középpontjában a »kettős halál« áll: A lélek nélkülözi az isteni életet, a test szétoszlásra van ítélve. Az ember már a lelki halál állapotában születik, és csak a keresztség adja meg neki újra az életet.”<sup>1206</sup>

### 2.3.3 Harcban a szenvedélyekkel

Mindez megvilágítja Gergelynek azokat a kijelentéseit, amikor a szentségekkel kapcsolatban az eredeti képmás helyreállításáról szól. Érdekes újra felidézni azt, amit az *Oratio catechetica*-ban a keresztségi megtisztulásról mondott:

... az isteni gondviselés rendelkezéséből kíséri a halál az emberi természetet, hogy a test és a lélek szétválása által kiszűrődjön a rossz (κακία), és a feltámadás révén ismét egészségesen (σώον), szenvedélyektől mentesen (ἀπαθῆ), sértetlenül (ἀκέραιον) és minden hozzávegyült gonoszástól (πάσης τῆς κατὰ κακίαν ἐπιμιξίας) megtisztulva (ἀλλότριον) keljen újra életre az ember. ...

1201 M. HAUKE, art. *Peccato originale*, in Gregorio di Nissa. *Dizionario* (szerk. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero), Città Nuova, Roma 2007, 450–451 (teljes szócikk: 448–451).

1202 Uo. 448.450.

1203 Uo. 449.

1204 L. F. MATEO-SECO, art. *Tuniche di pelli*, in Gregorio di Nissa. *Dizionario* 556 (teljes szócikk: 555–558).

1205 Uo. 555 és M. HAUKE, art. *Peccato originale* 449.

1206 M. HAUKE, art. *Peccato originale* 449.

A vízben való meghalás képe megsemmisíti a <természetükhöz> vegyült rosszat (τῆς ἐμμιχθείσης κακίας), de nem tökéletesen és teljesen (οὐ μὴν τελείως), csak megszakítja a bűn láncolatát ...<sup>1207</sup>

A „vízben való meghalás képe” a keresztséget jelenti. De mit takar az (emberi természethez) „hozzávegyült rossz”? Úgy tűnik, Gergely a keresztségi megtisztuláshoz nem csupán a konkrét, személyes bűnöket tartja szem előtt, hanem az eredeti bűn egyik következményét, a bűnös szenvedélyeket is.<sup>1208</sup> Ez annál inkább figyelemre méltó, hogy a kappadoki atya felnőtt megtérőket tart szem előtt. A latin egyházban hosszabb reflexióra volt szükség annak megállapításához, hogy miben áll a keresztség jelentősége azon kisgyermek esetében, akiknek még nem lehetnek személyes bűneik. Az eredeti bűn tana erre választ adott: Nem csak a személyes bűnöktől tisztít meg a szentségi fürdő, hanem az ádami örökségtől is. Gergely hasonló következtetésre jut, de eltérő kiindulópontból. Ő a keresztségi megtisztulást a halálban és egyetemes feltámadásban megvalósuló tökéletes κάθαρσις-ból kiindulva próbálja megérteni és megmagyarázni. Tanulságos lenne megvizsgálni, vajon a keresztségi tisztulásnak az eszkatológia oldaláról való megközelítése egészen Gergely sajátja-e, vagy más egyházatyáknál is találunk rá példát.

Talán nem helytelen Nüssza püspökének szavait úgy értelmezni, hogy a keresztség megsemmisíti a bűnt, de az eredeti bűn következményei, a rosszra való hajlandóság és a bűnös szenvedélyek a szentség vétele után is megmaradnak. Ezekből a jelen életben csak az erények fáradságos gyakorlásával lehet kisebb-nagyobb mértékben megszabadulni, de a végső megoldást a már nem „képi”, nem „utánzás”-sal átélte, hanem valóságos halál fogja megadni, amelyet az isteni gondviselés rendelt el javunkra. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy a keresztség mint szentség hatástalan volna a bűn gyökereinek, a bűnös szenvedélyek letörésében. Mózes első teofániáját magyarázva írja Gergely:

Az igazi fényben állva megtudjuk teendőnket, nevezetesen azt, hogy saruba bújtatott lábbal arra a magaslatra feljutni nem lehet, ahol az igazi fény megpillantható. A lélek talpáról le kell oldani a holt és földies bőrborítást, amely azóta fedi természetünket, mióta az isteni parancsnak nem engedelmeskedve lemezítelenedtünk.<sup>1209</sup>

A kappadox atya a keresztséggel (φωτισμός), illetve annak egyik mozzanatával, *decalceatio* rítusával (a lábbelik levétele a keresztvízbe lépés előtt) hozza összefüggésbe az

1207 *Or. cat.* 35: ÓÍ 6,560.

1208 A bűnös szenvedélyekre a πάθος (itt: ἀπαθή) és a κακία szavak, valamint az eszkatologikus szövegösszefüggés utalnak. A πάθος szó önmagában lehet morálisan semleges is, abban az esetben, ha az értelem (νοῦς) irányítása alatt áll. Ez volt a helyzet a bűnbeesés előtt. Ádám bukása után viszont negatív adottsággá válik, mivel átveszi az irányítást az értelem fölött. Az eredeti bűn további következményeiről a kegyelemtan tárgyalásánál (III.2.5.5) lesz szó.

1209 *Vit. Moys.* II,22: ÓÍ 6,669.

istenjelenést.<sup>1210</sup> A bőrruha (vö. Ter 3,21) motívuma gyakran visszatér Gergelynél és szimbolikus értelme van: Az eredeti bűn következményeit jelzi, amelyek közül az egyik a szenvedélyeknek való alávettség. Ezekről csak a feltámadáskor fogunk véglegesen megszabadulni, de a keresztség már – bizonyos fokig – elővételezi a remélt új életformát.

A keresztségről szólva Gergely más alkalommal is szem előtt tartja a szenvedélyeket. Amikor a *De vita Moysis*-ban a szentség egyik legkedveltebb előképét, a Vörös-tengeren való átkelést magyarázza, az egyiptomiak harci szekereiről Platón lovasfogat-hasonlata jut eszébe.<sup>1211</sup> Az *Epistola canonica*-ban a bűnöket ugyancsak a három platóni lélekész szerint kategorizálja. Ezekben az esetekben is a gergelyi antropológia hatásainak lehetünk szemtanúi: Nüssza püspöke elsődlegesen nem az egyedi bűnt, hanem azok végső gyökerét látja maga előtt, amikor a terápia módját keresi. A vágy (ἐπιθυμία) és harag (θυμός) eredetileg nem tartoztak a természetünkhöz.<sup>1212</sup> Keresztény életünk célja abban áll, hogy ezeket a lélekből eltávolítsuk, vagy legalábbis az erény szolgálatába állítsuk.<sup>1213</sup> Aki ezt nem, vagy csak tökéletlenül valósítja meg földi élete során, az túlvilági tisztulásra is rá fog szorulni.<sup>1214</sup>

#### 2.3.4 A feltámadás és végső helyreállítás

A végső dolgokkal kapcsolatban Gergely korában sokféle elképzelés élt a keresztény gondolkodók körében. A pogány világ hevesen támadta a feltámadás tanát, ezért a teológusoknak konkrét kérdésekre kellett választ adniuk. Az alapvető problémák közé tartozott a jelenlegi és a feltámadott test viszonyának (hasonlóság és különbözőség) kérdése, valamint a túlvilági büntetés módja és időtartama. Alexandriai Kelemen a másik életben való büntetést időlegesnek gondolta.<sup>1215</sup> Irenaeus a végső állapotot az ἀνακεφαλαίωσις-ban [Krisztusban mint főben való összefoglalás (Ef 1,10)], Órigenész az ἀποκατάστασις-ban (mindenek helyreállítása, visszatérés a kezdeti jó állapothoz) látta. Gergely kombinálja a két elképzelést. Amíg a nagy alexandriai exegéta a feltámadást a földitől alapvetően különböző, „szellemi test”-ben (vö. 1Kor 15,44) gondolta el, addig Nüssza püspöke elengedhetetlennek tartja, hogy a feltámadáskor *ugyanazokból* az elemekből álljon össze a megújuló test, mint

1210 Erről már esett szó a keresztségi rítusoknál: L. a 734. és 750. lábjegyzeteket.

1211 *Vit. Moys.* II,122: PG 44,361C; ÓÍ 6,690. Ezzel a *transitus*-tipológiával az 113. oldalon foglalkoztam röviden.

1212 *An. et res.*: ÓÍ 6,593; PG 46,53C.

1213 A párbeszéd folytatásában Gergely ellenvetésére reagálva Makrina pontosítja véleményét: amíg úton vagyunk Istenhez, addig a haragot és vágyakozást szabad döntéssel az erény szolgálatába is lehet állítani; amikor viszont megérkezünk hozzá, már nem lesz szükség rájuk.

1214 *Or. cat.* 35: ÓÍ 6,560.

1215 TÓTH J., *Test és Lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* (Catena 8), Kairosz, Budapest 2006, 145.

amit életében birtokolt.<sup>1216</sup> Az a test könnyedebb, „éteribb” lesz, mint a mostani, mégis azonos a jelenlegivel.<sup>1217</sup> Nüssza püspökének esetében tehát bizonyos fokú „materializmus”-ról beszélhetünk: A feltámadáskor gyökeres átalakulás, nem pedig szó szerint értendő „új teremtés” valósul meg. A feltámadott test „alapanyagát” a földi test atomjai alkotják. A feltámadás „egy szempillantás alatt” (1Kor 15,52) fog lezajlani.<sup>1218</sup> Az ellenvetésekre válaszolva Gergely kifejti, hogy a feltámadott test mentes lesz mindazoktól a tökéletlenségektől, amelyek vagy a bűnbeesés következtében, vagy arra tekintettel adódtak az emberi természethez.

Mivel a kappadókiai atya antropológiája komplex, főleg, ha az egyes üdvtörténeti időszakok egymásutánját vesszük tekintetbe, ezért jónak látom eddigi megállapításainkat táblázatos formában is összefoglalni:

<b>A</b> <b>Első teremtés</b> (Ter 1,27ab)	<b>α</b> <b>Második teremtés</b> (Ter 1,27c és 2,7)	<b>Első bűn</b>	<b>ω</b> <b>Megváltás</b>	<b>Ω</b> <b>Egyetem feltámadás</b>
Isten eredeti terve (Az ember teremtésének „vázlata”)	Isten „módosított” terve (Paradicsom) Ádám/Éva a bűnbeesés előtt	Ádám/Éva a bűnbeesés után	Kereszttség: visszatérés a paradicsomba	Visszatérés Isten eredeti tervébe
Csak intencionálisan létezett (Isten gondolatában)	A bűn előre látásával. Létezett, de nehezen megismerhető.	A jelen állapot a kereszttség előtt	A jelen állapot a kereszttség után	Végső helyreállítás Krisztusban
Szellemi testű ember	Test/lélek ember	Test/lélek ember	Test/lélek ember	Szellemi testű ember
Nemek nincsenek	Férfi-nő harmóniában	Férfi-nő ellentétben	Férfi és nő új egysége Kr.-ban (Gal 3,28)	Nemi különbségek megszűnnek?
A szenvedélyek hiánya ἀπάθεια	A szenvedélyek kontrollja	A szenvedélyek uralma alatt	A szenvedélyek (nem tökéletes) kontrollja	A szenvedélyek hiánya ἀπάθεια
Isten közelében, mint az angyalok	παρρησία	αἰσχύνη	παρρησία (tökéletlenül)	Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,24)
	προαίρεσις	προαίρεσις	προαίρεσις	
Halhatatlanság (ἀθανασία) és romolhatatlanság	Halhatatlanság romolhatatlanság (ἀφθαρσία)	Testi és lelki halál	Halhatatlanság ígérete	Halhatatlanság romolhatatlanság

1216 Mindazonáltal Gergely figyelmét sem kerüli el a „szellemi test” (VANYÓ L., *Az ókeresztény egyház irodalma*, vol. II, 171.)

1217 TÓTH J., *Test és Lélek* 168–9.

1218 *Op. hom. 22: Az ember teremtéséről* (ford. Vanyó L.) 228; PG 45,205D.

Az összeállítást nem tartom végérvényesnek. Ehhez alaposabban kellene tanulmányozni Gergely műveit. Mégis abban bízom, hogy alapvető megállapításaim helytállónak bizonyulnak. Néhány megjegyzés a táblázathoz. Az üdvtörténet kétszeresen szimmetrikus. A kezdeti és végső állapot (1. és 5. oszlop, ezeket A-val és  $\Omega$ -val jelöltem) főbb vonásaiban megegyezik: ἀρχή = τέλος. A Krisztus által megvalósított megváltás – amelyben a keresztség által részesülünk – a Paradicsomba helyez vissza, bár nem tökéletesen (2. és 4. oszlop:  $\alpha$  és  $\omega$ ). Az istenképiség helyreállításának ezért két döntő mozzanata van: A keresztség mint első újjászületés és a feltámadás mint második újjászületés. A hasonlóság tényleges kimunkálása azonban folyamatosan halad előre a keresztény életben az erények gyakorlásával. A szimmetria ellenére az üdvtörténet bizonyos értelemben egyenes vonalban halad előre. Isten eredeti terve ugyanis történetileg még nem valósult meg, hanem csak a történelem végpontján és annak betetőzéseként válik majd valóra.

### 2.3.5 További következmények a szentségtanra vonatkozólag

A kappadox atya antropológiája szerint az ember különleges és kitüntetett helyet foglal el a teremtett világban: Egyszerre tartozik a teremtett szellemi és az ugyancsak teremtett anyagi világhoz. Emiatt az értelmes teremtmény két világ határán (μεθόριος) találja magát, ami nagy megtiszteltetést, de egyúttal súlyos felelősséget is jelent számára. Az ember olyan különleges lény, akinek viselkedését nem a természete határozza meg, hanem éppen ellenkezőleg ő alakíthatja, szabhatja meg saját természetét. Döntenie kell, hogy Istenhez közeledik-e, vagy elállatiasodik, az anyagi világ, pontosabban a szenvedélyek rabja lesz. Fontos ugyanakkor leszögezni, hogy Gergely mélyen meg van győződve a teremtett világ érzékelhető részének „jó” mivoltjáról és nagyra értékeli az anyagvilágot.<sup>1219</sup> Ismeri ugyan a „test” (σάρξ) és a „lélek” páli szembeállítását, de a „test” szó nála éppen úgy metafora, mint az Apostolnál. A testet általában σῶμα-nak nevezi, ami valamiképpen az egész emberi személyt magában foglalja.<sup>1220</sup> A test – ha fizikai valóságában, nem metaforaként értjük – része az istenképnek,<sup>1221</sup> és Krisztus megtestesülése miatt alkalmas az isteni életben való részesedésre.

1219 Tóth J., *Test és Lélek* 107–108.

1220 Uo. 109.

1221 Uo. 106.

Vajon milyen következményei vannak a mondottaknak Gergely szakramentális tanítására? Láttuk, hogy a kappadox atya a keresztség anyagi és láthatatlan elemből álló összetettségét az ember hasonlóan kettős antropológiai struktúrájával magyarázza. Ezt a gondolatot azonban számos kortárs egyházatyánál is megtaláljuk. Tanulságosabbnak ítélik ezért az Eucharisziával kapcsolatos megállapításai.

Érdemes összehasonlítani Órigenésznek és Nüsszai Gergelynek az Oltáriszentséggel és a feltámadással kapcsolatos tanítását. Az alexandriai teológus az Eucharisztia vételénél – szinte egyoldalúan – a szentáldozás spirituális oldalát helyezi előtérbe. Önmagában az „evés” és az „ivás” nem használ semmit.<sup>1222</sup> Gergely viszont – anélkül, hogy a szentségi hatásmechanizmus lelki oldalát elhanyagolná – nagy jelentőséget tulajdonít az Oltáriszentséggel való táplálkozás materiális oldalának is. A magyarázat a feltámadásra vonatkozó eltérő elképzelésekben rejlik. Órigenész a feltámadott testet – 1Kor 15,44 szerint – „szellemi testnek” tartja. Véleménye szerint a földi test és a feltámadott test nem áll materiális kontinuitásban egymással. Gergely szintén hivatkozik a 1Kor 15,44-re, ugyanakkor vallja a kétféle test atomi egyezését is. Az Eucharisziával való táplálkozás azért készíti elő a testünket a feltámadásra, mert materiális értelemben is az Igének a teste. Egy természetű azzal a testtel, amelyet a megtestesült Ige földi táplálkozásának idején önmagához hasonított, és amely test dicsőségesen feltámadt. Az Eucharisztia így reális, materiális értelemben is „ellenméreg” a halál ellen.

Az Eucharisziának már a jelen életben is van egy különleges, paradox hatása: megszabadít a testiség szenvedélyétől. „Aki tehát ezt a testet (σάρκα) szereti (ἀγαπῶν), nem lesz a testiség kedvelője (φιλόσαρκος), és aki fogékony erre a vérre, az megtisztul az érzéki vértől.”<sup>1223</sup> Az azonban, amiképpen földi életünk során az eucharisziához járulunk, még csak elővételezi azt, amiben majd részünk lesz.<sup>1224</sup> „Ahogyan az eucharisziában az elemek Isten szavának engedelmeskedve Krisztus testévé és vérévé válnak, úgy válik majd az egész emberi nem – Isten szavának engedelmeskedve a feltámadásban – Krisztus testévé. Az eucharisztia a végső átalakulás eszköze.”<sup>1225</sup>

1222 ÓRIGENÉSZ, *In Matth. comm.* 11,14: PG 13,949A.

1223 *Eccl. hom.* 8: GNO V,423; PG 44,740A. A szövegrésszel a II.7.4 fejezetben (224. o.) foglalkoztam.

1224 L. az 1054. jegyzethez tartozó idézetet a 225. oldalon.

1225 VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely in Az ókeresztény egyház irodalma*, vol. II., 172,

## 2.4 Kegyelemtan és pneumatológia

Gergely kegyelemtanát számos kritika érte főleg nyugati teológusok részéről. A katolikus teológusok olykor szemiarianus vonásokat vélnek felfedezni tanításában, a protestánsoknak ezen kívül a *gratia justificans* tanának hiánya okoz nehézséget.<sup>1226</sup>

Kétségtelen, hogy Nüssza püspöke – mint általában a keleti egyházatyák – nem foglalkoztak behatóan bizonyos kérdésekkel, amelyek Nyugaton is csak később, a Pelagius nézetei kapcsán fellángolt viták során váltak élessé. Egy másik tényező a terminológiához kapcsolódik. A görög és latin kifejezéseket nem lehet teljes egészében egymásnak megfeleltetni. Így például a keleti teológia nem ismeri a *natura* és a *gratia* szembe-, illetve egymás mellé állítását.<sup>1227</sup> „Amit Gergely a kegyelemről mond, azt teológiájának abban a széles panorámájában kell elhelyezni, amely az embert mint képmást mutatja be, aki arra kap meghívást, hogy – éppen képmás mivoltja miatt – részesüljön az isteni életben.”<sup>1228</sup>

Egészen röviden szólva úgy fogalmazhatunk, hogy Gergely kegyelem-felfogása nem a páli *gratia justificans*-hoz áll közel, hanem a jánosi *gratia elevans et divinisans*-hoz.<sup>1229</sup> A téma azonban ennél bővebb kifejtést igényel, mivel szoros kapcsolatban áll a szentségtani kérdésekkel.

### 2.4.1 Szünnergizmus: kegyelem vagy emberi erőfeszítés?

A kappadox atya antropológiájának áttekintésénél láttuk, hogy az ember kettős – anyagi és szellemi – természetével két világ határán (μεθόριος) áll, és ez folytonos döntéshelyzetet teremt számára: Enged-e a szenvedélyek gravitációs erejének, vagy lelkének legnemesebb részére (διάνοια, τὸ ἡγεμονικόν) hagyatkozva hagyatkozva Istenhez emelkedik. Az embernek ez az állandó válaszút előtt állása egzisztenciájának konstitutív részét alkotja.<sup>1230</sup> Első látásra úgy tűnhet, hogy az értelmes teremtményt döntési szabadságának (προαίρεσις, τὸ αὐτεξούσιον) gyakorlásában semmiféle akadály nem akadályozza.<sup>1231</sup> Gergely azonban arról is szól, hogy a Sátán cselvetése folytán az emberi akarat elgyengült és a könnyebben sodródik a rossz irányába.<sup>1232</sup>

1226 L. F. MATEO-SECO, art. *Grazia* 299–300 és A. M. RITTER, *Die Gnadenlehre* 201–204.

1227 J. DANIÉLOU és P. VERGHESE hozzászólásai A. M. Ritter előadásához: A. M. RITTER, *Die Gnadenlehre* 231.232.

1228 L. F. MATEO-SECO, art. *Grazia* in Gregorio di Nissa. *Dizionario* (szerk. uő), Città Nuova, Roma 2007, 299.

1229 J. DANIÉLOU hozzászólása ehhez: A. M. RITTER, *Die Gnadenlehre* 230 (Diskussion).

1230 W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Steiner, Wiesbaden 1955, 75.

1231 Uo. 75.

1232 *Or. cat.* 6: ÓÍ 6,516–517.

Egy további kérdés, hogy miképpen viszonyul egymáshoz az emberi szabadság és a kegyelem. Gergely nem foglalkozott szisztematikusan ezzel a kérdéssel. A *gratia praeveniens* – néhány alkalmi utaláson túl – nem játszik nála szerepet; kegyelemfelfogása összességében a *gratia cooperans*-nak felel meg.<sup>1233</sup> „Az emberi erőfeszítés nem elégséges ahhoz, hogy fölemelkedjünk Istenhez; azonban a kegyelem sem ér semmit, ha a szabadság nem fogadja el. ... Ezzel világos lesz, mit ért G[ergely] *synergia* alatt: A kegyelem és Isten hatalma együttműködnek az emberi erőfeszítéssel; Isten szeretete nem automatikusan érkezik el az emberhez, hanem sok fáradságon keresztül és Krisztus együttműködése mellett.”<sup>1234</sup>

Úgy gondolom, hogy a kegyelem és szabadság együttműködésének van még egy mélyebb dimenziója is a kappadox atyánál, amely könnyen elkerülheti a figyelmünket. Gergely felfogása szerint a *προαίρεσις* az istenkép része, sőt kiemelkedő tulajdonsága.<sup>1235</sup> Ezért amikor az ember – Isten akaratával megegyező – szabad döntést hoz, azzal egyúttal istenképiséget is érvényre juttatja, vagyis a természetében jelen levő kegyelem tevékenykedik benne. Csak azért képes a „jó” melletti elköteleződésre, mert a kegyelem már eleve jelen van természetében. Pozitív döntése folytán növekszik Istenhez való hasonlósága; fordított esetben viszont a rossz Atyjához, a Sátánhoz hasonul. Így a gergelyi szünergizmusnak dinamikus jellege van. A kegyelemnek és (a pozitívan gyakorolt) szabadságnak belső összetartozása Gergely nyelvezetében is tükröződik. Az erény (*ἀρετή*) nála nem pusztán morális kategória, hanem egyúttal a Krisztushoz, a tökéletes erényhez (*παντελής ἀρετή*) való hasonulást is kifejezi.<sup>1236</sup> A kegyelem és a szabadság csak a „földies” embernél állnak egymással szemben; az erényre törekvő léleknél az együttműködésnek köszönhetően mind szorosabb egység jön létre közöttük. Ha ez megvalósul, akkor a *συνέργεια* már nem az aszketika, hanem a misztika összefüggésében áll: „[A kegyelemnek ez a fajta fölfogása] legnagyobb mélységét a misztikában nyeri el, ahol a szünergizmus már a szemlélődésre vonatkozik, az etika pedig már nem látható: A szeretet kölcsönössége miatt ugyanis a lélek azt akarja, amit Isten akar.”<sup>1237</sup>

A szünergizmus szentségtani jelentőségével már találkoztunk. Nem teljesen mindegy azonban, hogy Gergely melyik művét vesszük alapul. Mivel finom, a kegyelemtant érintő kérdésekről van szó, ezért mindenképpen a teológiailag igen átgondolt, már eredetileg is írásban megfogalmazott *Oratio catechetica*-t kell kiindulópontként választanunk. Ami a

1233 W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker* 78–79.

1234 L. F. MATEO-SECO, art. *Grazia* 300.

1235 *Op. hom. 17: Az ember teremtéséről* (ford. Vanyó L.) 211–212.

1236 *Eccl. hom 5: GNO V,358; Vit. Moys. I,7; II,244.*

1237 B. SALMONA, *Gregorio di Nissa*, in *La mistica* (szerk. M. Paparozzi – E. Ancilli), Vol. I., Città Nuova, Roma 1964, 281–313.



szünergizmus témáját illeti, legtanulságosabbnak Gergely azon gondolatait találtam, amelyeket keresztségi utánzással kapcsolatban fogalmaz meg a mű 35. fejezetében.<sup>1238</sup> Láttuk, hogy első ránézésre az isteni és emberi cselekvés szerepe teljesen szimmetrikusnak tűnik a szentség gyümölcsöző vétele szempontjából. Amikor azonban gondosabban szemügyre vettük a szöveget, kiderült, mennyire pontosan megkülönbözteti Gergely a kegyelemnek és a hívó elköteleződésének sajátos (egyedi) hozzájárulását az ember megigazulásához.

#### 2.4.2 Az imádság

Ahhoz, hogy megértsük, miként gondolkodott Gergely a kegyelem szerepéről a keresztény hívők lelki- és szentségi életében, hasznos eligazítást ad az imádsággal kapcsolatos tanítása. A *De oratione dominica* beszédekben a lelki élet mestere több okból is elengedhetetlennek nevezi az Istennel való kapcsolatot. Imádság szükséges először is a bűn elleni küzdelemhez: „E bűn oka semmi más, mint hogy az emberek nem fogadják el az isteni segítséget lebonyolítandó ügyeikben. Ha azonban imádság előzi meg fáradozásunkat, a bűn nem talál utat a lélekbe.”<sup>1239</sup> Hasonlóan ír az aszkétáknak címzett *De instituto christiano* buzdításában is: „... puszta emberi igyekezettel és erénnyel nem lehet kitépni és eltüntetni, csak a Lélek erejének imádságban való segítségül hívásával uralható a belül zsarnokoskodó bűn.”<sup>1240</sup> Imádság híján az ember semmilyen jót nem tud megvalósítani.<sup>1241</sup> Az imádság azonban nem csupán megelőzi az erényes cselekedeteket, hanem követi is őket, mert hálaadással tartozunk annak, akitől minden jó származik: „...mivel sok és sokféle jót kapunk az isteni kegyelemtől, a kapottak viszonzására csak egy lehetőségünk van: imádsággal és hálaadással feleljünk jótevőnknek.”<sup>1242</sup> Mindebbe a jóba Gergely az erényes életért gyakorolt erőfeszítéseket is beleérti. A túlzásra hajló szerzeteseket ugyanis – akikre hatással lehetett a messzaliánus szellemiség – emlékeztetni kellett arra, hogy „a fáradozások virágát és gyümölcsét ... a Lélek tevékenységének kell tartani”<sup>1243</sup>.

A kappadox atya szünergizmusa az imádság kegyelmével kapcsolatosan is hamar tetten érhető. Az *In inscriptiones psalmorum* II. részében írja: „[A] jobbá alakulást mindig imádsággal és életvitelünkkel való törődéssel kell elérnünk.”<sup>1244</sup> Vagy kissé részletesebben:

1238 *Or. cat.* 35: ÓÍ 6,560. A szövegrészt a 151. oldalon idéztem.

1239 *Or. dom. hom.* 1: PG 44,1221D; *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.) 144.

1240 *Inst.* 3,6: ÓÍ 18,423; GNO VIII/1,58.

1241 *Or. dom. hom.* 3,3: PG 44,1152D–1153A; *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.) 161–162.

1242 *Or. dom. hom.* 1: PG 44,1123CD; *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.) 145.

1243 *Inst.* 9,13: GNO VIII,84; ÓÍ 18,442.

1244 *Inscr.* II,4: GNO V,82; CTP 110,107. A fordítás enyém.

Mindegyikteknek a szeretet és a félelmet mint szilárd és biztos alapot kell megvetnie lelkében, és azt mint áldozati oltárt *jó cselekedetekkel* kell öntöznie, és *imával* fenntartania. Mert nem szokott magától fellángolni bennünk az Isten iránti szeretet, hanem nagy munka és sok gondoskodás árán, Krisztus közreműködésével (διὰ ... συνεργίας τῆς τοῦ Χριστοῦ) ...<sup>1245</sup>

A kegyelemnek az imádság általi működése szoros kapcsolatban áll a szentségi élettel. Egyfelől azért, mert a szentségek ünneplésekor a mennyi kegyelem lehívása (χάριτος οὐρανίας ἐπικλησις) imádsággal (εὐχὴ πρὸς θεὸν) történik.<sup>1246</sup> De fordítva is igaz ez a viszony: Amiképpen nincsenek szentségek imádság nélkül, ugyanígy lehetetlen a keresztény imádság a keresztség szakramentuma nélkül. Az ember ugyanis nem léphet másként a Mennyei Atya elé, csak ha előbb levetette a keresztségben a bűn szégyenét (αἰσχύνη) és visszanyerte az Istennel való meghitt, nyílt viszonyt (παρρησία). J. Daniélou írja ezzel kapcsolatban: „...a παρρησία egyik lényegi vonása az imádsággal (ἡ προσευχή) való kapcsolata. ... Ez a bensőséges beszélgetés valós köteléket, életközösséget feltételez, ami nem más, mint a [keresztségben elnyert] fogadott fiúság.”<sup>1247</sup>

#### 2.4.3 Isteni vagy emberi kezdeményezés?

Nüsszai Szent Gergely műveit olvasva könnyen az a benyomás támadhat bennünk, hogy a IV. században élő görög író kegyelemtana szemipelagiánus vonásokat mutat. L. F. Mateo-Seco írja: „[Gergely] – úgy tűnik – az Istenhez való közeledésben az embernek tulajdonítja a kezdeményező szerepet. Eszerint a *kegyelem* utólag következne, hogy együttműködjék az előbbi cselekménnyel. Isten az ember első, szabad akaratból hozott döntésére válaszolva cselekedne. Ha így állna a dolog, G[ergely] ebben a konkrét kérdésben nyilvánvalóan – *avant la lettre* [mielőtt a fogalom megszületett volna] – a »szemipelagianizmus« álláspontjához közelítene.”<sup>1248</sup> A spanyol kutató ugyanakkor óvatosságra is int. Kiemeli, hogy Gergely nem foglalkozott szisztematikusan kegyelemtani kérdésekkel, nem szentelt ennek a témának önálló művet. Ebből következőleg „ésszerű arra gondolni, hogy Gergely mondanivalója mindössze abban áll a szóban forgó művek egy részében, hogy bár Isten szabadon adja a kegyelmet, de nem önkényesen, hanem az ember viselkedésének megfelelően.”<sup>1249</sup> Más kutatók a kérdésre megpróbáltak mélyrehatóbb választ is adni. J. Daniélou egy, a *De vita Moysis*-ből vett idézetből indul ki, mely az erényes élet kezdeteit

<sup>1245</sup> *Inst.* 7,2: ÓÍ 18,432; GNO VIII/1,71–72.

<sup>1246</sup> *Or. cat.* 33: ÓÍ 6,556; vö. *Diem lum.* GNO IX,225–226; ÓÍ 18,234.

<sup>1247</sup> J. DANIÉLOU, *Platonisme* 112.

<sup>1248</sup> L. F. MATEO-SECO, art. *Grazia* 299 – 300.

<sup>1249</sup> Uo. 300.

meglepő vonásokkal festi meg:

»Az ilyen születés ... elhatározás alapján megy végbe. Önmagunk atyja leszünk bizonyos értelemben, olyanná szülve magunkat, amilyenre akarjuk, s saját elhatározásunkkal olyan formájúra születünk, amilyenre akarunk.«<sup>1250</sup> Ilyesmit olvasva az benyomásunk támad, hogy a megtérés mindenekelőtt a szabad döntés műve és a kegyelem szerepe nem jelenik meg. Már Órigenész is a szabadságra helyezte a hangsúlyt. ... Ennek háttérében a gnosztikus determinizmus elleni tiltakozás áll, még a Pelagius előtti világban. Mindazonáltal e megállapítás mellett van még egy másik magyarázat is. Az akarat szabadság csakis azért lehetséges, mert Isten Igéje előbb már egyesült az emberi természettel és megistenítette azt. A szabadságot tehát megelőzi a kegyelem. A szabadság szerepe pedig egyedül abban áll, hogy megnyíljék a kegyelemnek.<sup>1251</sup>

A kegyelem elsőbbségének kérdése kissé hasonló módon a keresztség szentségének vételével kapcsolatban is felmerül. Vajon akik a keresztséget kérik, a szabad döntésük „gyümölcseként” nyerik el az üdvösséget, vagy megelőzi őket a kegyelem, amely a szentség vételére indítja őket? És kiknek adja meg Isten ezt az indíttatást? Azoknak, akik „méltóak” a kegyelemre? – Ebben az esetben is elmondható, hogy Gergely nem reflektált tudatosan ezekre a kérdésekre. Alexandriai Kelemenhez hasonlóan kiemeli, hogy a keresztség vétele „hatalmunkban áll”, vagyis szabad döntés következménye.<sup>1252</sup> De az is világos nála, hogy ez a döntés csupán válasz az Isten által felkínált ajándéokra,<sup>1253</sup> amelyeket teljesen ingyenesen kapunk:

Nem azért [nyeritek el az üdvösséget], mert magatokra öltöttétek a romlatlanság öltözetét, nem is azért, mert lemostátok bűneiteket, hanem mert teljesítettétek a szeretetet. Azonnal felsoroltnak azok, akiket tápláltak, megittattak, felöltöztettek. A tévedhetetlen bíró nagyon jogosan ítél így. Az Úr kegyelme ugyanis ajándék; akit az ajándék megtisztelt, annak teljesítménye a magatartás. Amit kegyelemként kapott valaki, azért ne várjon jutalmat, sőt tartsa magát adósnak. És ezért, amikor a keresztségben megvilágosodtunk, szükségünk van a jótevő jóindulatára. A mi Isten iránti jóindulatunk a szolgatársaink iránt tanúsított nagylelkűség, ez a mi üdvösségünk, és az, hogy az erényre törekszünk.<sup>1254</sup>

Nüssza püspökének kiegyensúlyozott szünergizmusa ezen a helyen is megmutatkozik: A kegyelem Isten ajándéka, amiért nem jár jutalom; az üdvösséget azonban csak az nyerheti el, aki együttműködik a kapott kegyelemmel és kamatoztatja azt.

1250 *Vit. Moys.* II,3: PG 44,328B; ÓI 6,666.

1251 DANIÉLOU, *Platonisme* 23–24.

1252 „Víz és hit, az egyik hatalmunkban áll, a másik az emberi életben oly közismert és megszokott valami” (*Or. cat.* 36: ÓI 6,562–563). Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN, *Strom.* II,3,11,1.2 (idéztam a 47. oldalon).

1253 VANYÓ L. megjegyzi: „A hit itt a kegyelem elfogadását jelenti” (Uo. 37. jegyzet).

1254 *Bapt.*: PG 46,429D–432A; ÓI 6,776. Hasonló gondolatot találunk a *Perf.* aszketikus írás elején is (*Perf.* 2: ÓI 447–448; GNO VIII/1,174). [A krisztusi név (τὸ Χριστιανοῦς ὀνομάζεσθαι) ajándéka (χάρις, δωρεά) itt is a keresztségi kegyelmet jelenti, hiszen ezt a nevet a keresztség szentségében nyerjük el.]

#### 2.4.4 A Szentlélek tevékenysége

A Szentlélek kegyelmének (τοῦ ἁγίου Πνεύματος ... χάρις<sup>1255</sup>) tevékenységéről igen változatos módon ír Gergely. A. Lieske a következőképp foglalta össze a harmadik isteni személy lélekben kifejtett kegyelmi működését:

„A Szentlélek a szeretet izzása<sup>1256</sup>. Ő maga az a tűz, amelyet az Úr a földre küldött és pünkösdi ünnepén kiárasztott rájuk<sup>1257</sup>, tűz, amelynél megmelegszi a lélek, és amelynek fényében ő maga is áttetszővé válik, ragyogóvá a Lélek tündöklő szentségének izzásában: »Ami a fényhez közelít, maga is fénné válik«<sup>1258</sup>. Azután a Szentlélek segítség a gonosz ellenséggel való küzdelemben<sup>1259</sup> és oltalom a kísértésekben<sup>1260</sup>. Helyes fájdalmat vált ki bennünk amiatt, hogy távol vagyunk a mennytől és fölébreszti bennünk a vágyat, hogy követlen módon tapasztaljuk meg Krisztus közelségét.<sup>1261</sup> Bánatban és szükségben vigasztalás. Ő ugyanis a Vigasztaló: A vigasztalás ajándéka bennünk való szent jelenlétének boldogító megnyilatkozása csupán.<sup>1262</sup> Ő a lélek világossága a titokzatos sötétségben, ahol Isten Igéje rejtőzködik.<sup>1263</sup> Ő vezeti be jóságosan a lelket a szent misztériumok országába (μυσταγωγία)<sup>1264</sup>, feltárja neki Isten mélységeit<sup>1265</sup> és csak az ő kegyelme révén teszi lehetővé a léleknek az isteni Szépség szemlélését: Még azt sem tudjuk nélküle kimondani, hogy »Jézus az Úr« (1Kor 12,3). Ő a bölcsesség és értelem (σοφείας) Lelke, mindazon ajándéké, amelyek a soha el nem fáradó szemlélődés gyümölcsei és jutalmi<sup>1266</sup>. Ő minden bennünk virágzó kegyelem (ἐπ'άνθουσα χάρις) adományozója, ha tiszta életet élünk.<sup>1267-1268</sup>

Ez a lista annyira részletes, hogy nem is szorul kiegészítésre; legfeljebb az eksztázis rendkívüli ajándékát szükséges még megemlíteni.<sup>1269</sup> Feltűnő viszont, hogy az említett kegyelmi hatások túlnyomó részéről néhány műben, mindenekelőtt a Canticum-homiliákban találunk említést. Ezen kívül Gergelynek még egy írásáról, a *De instituto christiano*-ról kell említést tenni, amely a szerzetes ideális alakját rajzolja meg.<sup>1270</sup> S. Lilla a mű négy fő témája között a következőt jelöli meg elsőként: „az a szoros kapcsolat, amely a Szentléleknek a

1255 *Vit. Moys.* II, 121.187; *Inscr.* I, 8: CTP 110, 79.

1256 *Cant.* hom. 9: PG 44, 969D.

1257 *Cant.* hom. 10: PG 44, 980C.

1258 *Cant.* hom. 5: PG 44, 869A.

1259 *Eccl.* hom. 8: PG 44, 748C.

1260 *Cant.* hom. 2: PG 44, 749D.

1261 *Beat.* hom. 3: PG 44, 1224A.

1262 *Beat.* hom. 3: PG 44, 1232B.

1263 *Bas.*: PG 46, 812C.

1264 Uo.

1265 *Cant.* hom. 2: PG 44, 785A.

1266 *Inscr.* II, 12: PG 44, 557C.

1267 *Vit. Moys.*: PG 44, 385D.

1268 A. LIESKE, *Die Theologie der Christismystik Gregors von Nyssa*, in ZKTh 70(1948), 85.

1269 Vö. W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker* 174.

1270 A mű szerzőségével kapcsolatban kételyek merültek fel, főleg az írás belső analízisével összefüggésben M. Canévet részéről. Tisztázni kellett a mű (Pseudo-)Makariosz *Epistola Magna*-jával való viszonyát is, amellyel a *De instituto* nagy hasonlóságot mutat. Én a magam részéről nem szeretnék döntőbíró lenni, s a kutatók többsége részéről elfogadott véleményt veszem alapul. Eszerint *De instituto christiano* nem más, mint a messzaliánus Makariosz levelének ortodox átdolgozása – nem pedig fordítva –, amivel a mű gergelyi szerzősége biztosított.

keresztség alkalmával kapott kegyelme és az erényes élet személyes elköteleződés általi megvalósítása között fennáll<sup>1271</sup>. Valóban, Nüssza püspöke a Lélek kegyelmét a keresztség, illetve a bértálás<sup>1272</sup> szentségével hozza összefüggésbe:

Az apostol ... azért imádkozik, hogy akik a keresztség által (διὰ τοῦ βαπτίσματος) méltónak ítéltettek (κατηξιωμένοις) a Lélek pecsétjére (τὴν σφραγίδα τοῦ πνεύματος), felnőjenek az értelmes életkorra (τῆς νοητῆς ἡλικίας λαβεῖν ... αὐξησιν) a Lélek segítségével (διὰ τῆς ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος) ...<sup>1273</sup>

A neves teológus több alkalommal is világossá teszi, hogy a Szentlélek kegyelmét elsődlegesen a keresztségben nyertük el, és ebben a kegyelemben kell tovább növekednünk. Ezt a messzalianusokkal szemben kellett aláhúzni, akik a szüntelen imádság hatékonyságát hangsúlyozták még a keresztséggel szemben is.<sup>1274</sup>

Annak, hogy a Szentlélekkel éppen a beavató szentségek kegyelméből állunk kapcsolatban, még egy további jelentősége is van. Ebből ugyanis az következik, hogy a hívő lelkének Szentlélek általi vezetése nem „külső” irányítást jelent, hanem a Lélek bentlakását (ἡ τοῦ πνεύματος ἐνοίκησις), aki a lélekben mint valami edényben lakik.<sup>1275</sup> Az *inhabitatio Spiritus sancti* gondolata újra és újra megjelenik a műben.<sup>1276</sup>

A. Lieske még pontosabban is meghatározza a Szentléleknek az emberi lélekben kifejtett működésének szerepét: „... a Szentlélek hoz bennünket Krisztussal élő kapcsolatba,<sup>1277</sup> és csak vele eltelve hordozzuk magunkban Krisztust.<sup>1278</sup> Ő maga alakítja ki bennünk az Istenembert,<sup>1279</sup> akinek a képére teremtettünk. Végül a Szentlélek az, aki jelenlétével Krisztus élő tagjaivá alakít bennünket.”<sup>1280</sup> A német szerző kutatásai eredményei abból a szempontból is jelentősek, hogy Gergelynek a *De instituto christiano* művén kívüli

1271 S. LILLA, *Introduzione*, in Gregorio di Nissa, *Fine, professione e perfezione del cristiano* (CTP 15), Città Nuova, Roma 1996<sup>2</sup>, 10.

1272 Mint láttuk, Keleten – de különösen Szíriában és Kappadókiában – a keresztség és bértálás olyan szorosan kapcsolódott egymáshoz, hogy a bértálást inkább a keresztség egyik rítusának, mint önálló szentségnek tekintették. A σφραγίς szó is egyaránt jelenthette a keresztséget és a szent krizmával való megjelölést.

1273 *Inst.* 3,11: GNO VIII/1,58; CTP 15,38; vö. ÓÍ 18,426. A fordítást javítottam.

1274 ÓÍ 18, 416, 312. lábjegyzet. Vanyó L. fontos szempontra mutat rá. Ezért annál inkább sajnálatos, hogy pont ezen az oldalon maradt ki két fontos mondat, amely éppen a keresztség jelentőségét domborítja ki: „Ő [sc. Krisztus] a fürdő által megadta a halhatatlanság zálogát az arra méltó személyeknek, hogy a mindannyiunkra ránk bízott talentum meghozza a láthatatlan gazdagságot azzal, hogy kamatoztatjuk. Testvéreim, a szellemi valóságok elnyeréséhez igen nagy dolog a szent keresztség azoknak, akik [tiszteletteljes] félelemmel fogadják.” (GNO VIII/1,44) A hiányzó részt a 416. oldalon a 2. bekezdésbe kell beszúrni folytatólagosan (az 1Tessz 5,23-ból vett idézet után). Az elásott talentumra Gergely a *Bapt.* beszédben is utal a keresztséggel összefüggésben (PG 46,428BC; ÓÍ 6,774).

1275 *Inst.* 1,2: ÓÍ 18,414; GNO VIII/1,41.

1276 *Inst.* 2,3; 4,1; 9,1: GNO VIII/1,44.61.79; ÓÍ 18,416.428.440.

1277 *Prof.*: PG 46,305A.

1278 *Eun.* III, t. 2 [Migne kiadásában Liber IV]: PG 45,676.

1279 *Inscr.* II,11: PG 44,544B.

1280 LIESKE, *Die Theologie* 85.

(többnyire elszórt) gondolatait gyűjtötte össze.<sup>1281</sup> Így megállapításai akkor is érvényesek maradnak, ha az antimesszalianus mű gergelyi szerzősége mégis téves hipotézisnek bizonyulna.

#### 2.4.5 Megromlott természet?

Az antropológia tárgyalásánál már szó esett Nüsszai Gergely eredeti bűnről szóló tanításának jelentőségéről. Bár a kappadókiai atya meglátásai kiemelkedőek ezen a téren a IV. századi görög egyházi írók között, nem lehet figyelmen kívül hagyni azt a tényt sem, hogy Gergely különféle alkalmakkor tett kijelentései között komoly inkoherencia és feszültség mutatkozik. Előfordul, hogy Jób 14,4–5-re hivatkozva kijelenti: „... természeténél fogva ... nincs ember, aki csak egy napig is szeplő nélkül élne”<sup>1282</sup>. Másutt viszont a kisgyermekeket teljesen ártatlannak tekinti,<sup>1283</sup> akik mentesek a bűnös szenvedélytől: „Az újszülött ... [é]letét még nem szennyezik be rossz szenvedélyek (ἐξω τοῦ κατὰ κακίαν πάθους ἡ ζωὴ αὐτοῦ), ... csak az emlőt látja, ... s ha megkapta, amire vágyott, mosollyal jelzi kielégültségét”<sup>1284</sup>. Helyesnek tűnik M. Hauke értékelése: „Amikor a szabad döntés áll az előtérben, hajlamos zárójelbe tenni a »természtben rejlő bűn«-t. Amikor viszont a paradicsomi javak »elvesztéséről« esik szó, akkor könnyebb »veleszületett« rosszról beszélni, anélkül hogy a személyes bűn megjelennék indoklásul”<sup>1285</sup>.

Kérdéseket vet fel Gergelynek az a hasonlata is, miszerint az istenképet hordozó emberi természetre szenny rakódott, amelyet le kell mosni.<sup>1286</sup> Ráadásul úgy tűnik, hogy ezt a tisztító munkát magának a tökéletességre törekvő aszkétának kell elvégeznie. Gergely föltételezni látszik, hogy képes is rá. Ezzel mintha nem venné komolyan az eredeti bűn által az emberi természetben végbevitt kárt.<sup>1287</sup> De itt is érvényes, amit a kisgyermek ártatlansága kapcsán láthattunk: Más helyeken Gergely leszögezi, hogy a tisztulás „nem a mi munkánk”<sup>1288</sup> a

1281 Abban az időben az *Inst.* teljes szövege még nem volt ismert, a *Patrologia Graeca*-ban is csak egy rövid, a bizánci korból származó kivonat jelent meg.

1282 *Or. dom.* hom 5: PG 44,1184A; *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.) 179. J. P. Migne kiadásában a Péld 24,16-ra vonatkozó hivatkozás hibás, ezt Szabó Flóris is átveszi. Jób 14,4–5 kifejezetten újszülöttekre vonatkozik; Órigenész is erre a helyre hivatkozva indokolja a csecsemőkeresztiséget (vö. a 49. oldalon mondottakat).

1283 *Infant.*: GNO IX,224; ÓÍ 18,232–233.

1284 *Vit. Moys.* II,91: ÓÍ 6,683.

1285 M. HAUKE, art. *Peccato originale* 450.

1286 *Beat.* hom. 6,3–4: PG 44,1272A. A szöveget a 173. oldalon idéztem.

1287 Uo.

1288 *Virg.* 12, 2–3: ÓÍ 18,377–378; SC 119,408–410 (idéztam a 174. oldalon).

képmást csak azért tudjuk megmintázni, mert a tökéletes Képmás (az Ige) eljött hozzánk;<sup>1289</sup> a megtisztulás vize a keresztség vize.<sup>1290</sup>

E tendenciákkal a kappadox atya nincsen egyedül. „Kelet nem fogadta el az eredeti bűn ágostoni értelmezését; annak következményét nem a bűnben, hanem a halandóságban látta. Bűnt csak szabad akaratból, személyes döntéssel lehet elkövetni. Így (Keleten) a keresztségre *elsősorban* nem mint bűnbocsánatra tekintenek, hanem mint a halandóságból való szabadulásra és az Egyház életébe való betagozódásra.”<sup>1291</sup> J. Meyendorff szavaival – legalábbis Nüsszai Gergely vonatkozásában – csak részben tudok egyet érteni. Igaz ugyan, hogy a teológus püspök a halhatatlanság elnyerését a keresztség egyik legfontosabb ajándékának tekinti, olyannyira, hogy az *Oratio catechetica*-ban keresztség szükségességét is ezzel alapozza meg.<sup>1292</sup> Másutt viszont – így például az *In diem luminum* beszédben –, egyértelműen a megtisztulás és bűnbocsánat témái vannak előtérben. Ugyanakkor azokon a helyeken, ahol Gergely az eredeti bűnről szól, megállapításai számos párhuzamot mutatnak Szent Ágoston nézeteivel.<sup>1293</sup> A *De beatitudinibus* beszédsorozat hatodik homíliájában a következőket mondja:

Szenvedélyből fakad létünk kezdete (Εὐθὺς ἐκ πάθους ἡμῖν ἡ γένεσις ἄρχεται), a szenvedély által folytatódik növekedése, és szenvedéllyel is végződik az élet. A rossz valamiképpen természetünkbe keveredett (ἀνακράται πὺς τὸ κακὸν πρὸς τὴν φύσιν), azok által, akik kezdettől fogva utat engedtek a bűnnek és engedetlenségükkel otthonukba fogadták a betegséget. Ahogyan az állatok egymásra következő nemzedékeinek váltásakor természetük megmarad fajuknak megfelelően, vagyis a leszármazott ugyanolyan természetű, mint amilyentől származik: ugyanígy az embertől ember születik, szenvedélyekkel terheltből szenvedéllyel terhelt, bűnösből bűnös (ἐξ ἐμπαθοῦς ἐμπαθῆς, ἐξ ἁμαρτωλοῦ τοιοῦτος). Így valamiképpen (τρόπον τινά) a bűn (ἡ ἁμαρτία) együtt jön létre a születőkkel, együtt jön világra, együtt növekszik, és csak az élet végén szűnik meg vele együtt.<sup>1294</sup>

Itt az eredeti bűn *egyik* következményéről, a szenvedélyek uralmáról esik szó. Az előző, *De Vita Moys.*-ből vett példában Gergely ugyan említést tett a testi szenvedélyről (táplálkozás), de abban nem fedez fel bűnös vonást, ellentétben Szent Ágostonnal, aki a csecsemőkori mohóságban és irigységben a bűn első hajtásait látta.<sup>1295</sup> Ezúttal viszont a görög egyházatyja is úgy vélekedik, hogy a szenvedély bizonyos értelemben (πὺς, τρόπον τινά) azonosítható a bűnnel (ἁμαρτία). A filozófus püspök a rossznak az emberi természethez való

1289 *Perf.* 14: ÓÍ 18,472; GNO VIII/I,212 (idézttem a 176. oldalon).

1290 *Beat.* hom 1,1: PG 44,1197 (idézttem 176. oldalon).

1291 J. MEYENDORFF, *Östliche liturgische Theologie* 358. A kiemelés enyém.

1292 *Or. cat.* 35: ÓÍ 6,561–562 (idézttem a 189. oldalon).

1293 M. HAUKE, art. *Peccato originale* 450.

1294 *Beat.* hom. 6: PG 44,1273A. A fordítás enyém.

1295 *Conf.* I,7,11: *Vallomások* (ford. Városi I.) 33.

keveredéséről beszél. Ezzel kapcsolatban állapítja meg P. Verghese: „Az emberi természet nem lehet rossz, hanem csak a rosszal kevert, mivel a rossz nem rendelkezik saját *subsistentia*-val. Ellenkező esetben az ember elveszítené létét.”<sup>1296</sup> A kutató ezzel a magyarázattal akarja indokolni, hogy Gergely filozófiai rendszerében nem lehet szó az emberi természet megromlásáról. De kielégítő-e ez a magyarázat? Hiszen a szenvedélyeknek az emberi természetbe vegyülése – amint az antropológiai áttekintésnél láttuk –, csupán egyike az eredeti bűn három következményének. Mivel magyarázható akkor, hogy a „jó” emberi természet halandóvá válik és elveszíti az Istennel való barátságot (παρρησία)? Lehet-e ez is a természetbeli „keveredésnek” a következménye? – D. Balás másképpen ítéli meg a Gergely φύσις-felfogását: „Ahogy én látom, nem igaz, hogy az emberi természet φύσει vagy οὐσίᾳ jó volna. Csak fokozatosan válik jóvá az Istenben való részesülés által”<sup>1297</sup>. Az amerikai kutató helyesen mutat rá arra, hogy Gergely az ember teremtésekor nem egy „kész” természetet tart szem előtt, hanem egy mozgásban levőt. Az Istennel való hasonlóság minden más, csak nem statikus állapot. A teremtett természet az Istennel, a végtelen Jóval való hasonlóságot csak részesülés útján, állandóan növekedve, önmagán mindig túllépve nyerheti el.<sup>1298</sup>

De mit változtatott a bűnbeesés az emberi természet „jó” mivoltján? Igen sokat, mégpedig két okból is. Először is a tökéletes, Isten eredeti terve szerint „megálmodott” emberi természet sohasem létezett történetileg. Hiszen ez csak Isten szándékában jött létre az első teremtéskor. Ádám és Éva összetett, szellemi és anyagi elemből álló természettel rendelkeztek már a bűnbeesés előtt is. Testük a feltámadott testhez lehetett hasonló; édenkerti táplálékuk is más volt, mint amit a jelen állapotunkban fogyasztunk.<sup>1299</sup> Lehetséges, hogy voltak már szenvedélyeik, de azoknak urai voltak.<sup>1300</sup> Ádám és Éva bűnbeesés előtti emberi természete tehát jó volt, de nem tökéletes. Nem volt tökéletes istenkép, mert nem a „kezdeti” természet volt, hanem egy – a bűnbeesésre tekintettel megalkotott – „módosított” emberi φύσις.<sup>1301</sup>

1296 P. VERGHESE hozzászólása A. M. Ritter előadásához, A. M. RITTER, *Die Gnadenlehre* 233 (*Diskussion*).

1297 D. BALÁS hozzászólása, A. M. RITTER, *Die Gnadenlehre* 234 (*Diskussion*). A témáról bővebben: D. BALÁS, *ΜΕΘΟΔΟΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections According to St Gregory of Nyssa*, Rome 1966.

1298 E témában alapvető jelentőségű még E. MÜHLENBERG munkája: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik der klassischen Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.

1299 *Op. hom.* 19: *Az ember teremtéséről* (ford. Vanyó L.) 220.

1300 Azt nem látom tisztán, vajon Gergely szerint a szenvedélyek már a Ádám megteremtésekor belekerültek-e az emberi természetbe (azzal a képességgel, hogy uralni tudja őket), vagy csak a bűnbeesés után. L. F. MATEO-SECO az előbbire enged következtetni, ugyanis szerinte a bőrruha felöltésével veszíti el Ádám a szenvedélyek feletti uralmat (art. *Tuniche di pelli* 555).

1301 *Op. hom.* 17: *Az ember teremtéséről* (ford. Vanyó L.) 212.



Ehhez járul még egy második és egyben döntő szempont. A bűn méregként rontotta el az első emberpár és utódaik állapotát, aminek következtében halandóvá váltak. Az isteni gondviselés „állatbőrrel” veszi körül az emberi természetet, hogy gondoskodják az emberi nem fennmaradásáról. A halandóság, az élet továbbadásának állatokra jellemző módja, a szenvedélyek uralma „kívülről” kerül be az emberi természetbe.<sup>1302</sup> Az embernek ahhoz, hogy visszanyerje az Istennel való teljes hasonlóságát, le kell vetnie a bőrruhát. Ezt bizonyos fokig már a keresetséggel és az aszketikus étellel is elérhetjük – amennyiben visszacapjuk a παρησία-t és a szentség kegyelmi erejével élve urai leszünk a szenvedélyeknek –, de a „bőrruha” tökéletes levetése csak a feltámadással jut majd nekünk osztályrészl.

Gergely olykor explicit módon is beszél az emberi természet kisebb-nagyobb mértékű elfajulásáról. Szól arról, hogy az emberi természet önmagától képtelen a „jó” elérésére<sup>1303</sup>, túlteng benne a rosszra való hajlandóság<sup>1304</sup> és teljes *extensio*-jában a rossz hatalma alá került.<sup>1305</sup> Ezek a megnyilatkozások persze nem túl gyakoriak; Nüssza püspöke általában a görögökre jellemző optimizmussal tekint az Isten hasonlatosságára megalkotott emberi természetre, amelyben a bűn ugyan kárt tett, de nem tette képtelenné a jó választására.

Összefoglalásul a következőket mondhatjuk:

1. Az emberi természet említésénél ügyelnünk kell arra, mit értünk alatta. Négy állapotot mindenképpen meg kell különböztetni: 1. Az emberi természet „eredeti” – az első teremtéshez tartozó – állapota, amely megegyezik a végső állapottal 2. Ádám és Éva bűnbeesés előtti állapota 3. A jelen állapot 4. A keresetség utáni állapot, amely hasonlít Ádám bűnbeesés előtti állapotára.

2. Az emberi természet összetett, jelen állapotában „bőrruha” fedi. Az istenképiséget hordozó rész nem lehet semmi rossznak a hordozója. Az állati létmódból származó része viszont („bőrruha”) súlyos fogyatékokat mutat. Ugyan ez is Istentől származik, de súlyos ellentétben van az ember eredeti hivatásával (halhatatlanság, szenvedélymentesség). Ehhez mérten rossznak nevezhető (*malum est privatio boni*).

3. Az emberi természet változékony. Kisebb vagy nagyobb mértékben részesülhet az isteni életben. Az ember szabad abban, hogy Istennel vagy a Sátánnal és a szenvedélyekkel

<sup>1302</sup> *An. et res.*: PG 46,148D; ÓÍ 6,638.

<sup>1303</sup> *Or. dom.* hom. 3,3: PG 44,1152D; *Az Úr imádsága* (ford. Szabó F.) 161. A hely azért is érdekes, mert itt Gergely arra kérdez rá, hogy mire képes az emberi φύσις “önmagában”, az isteni segítség (θεῖα συμμαχία) nélkül. Ezzel kivételesen – a latinokhoz hasonlóan – világosan megkülönbözteti a *natura*-t és a *gratia*-t.

<sup>1304</sup> *Beat.* hom. 2,2: PG 44,1213C; vö. *Op. hom.* 18: *Az ember teremtéséről* (ford. Vanyó L.) 219.

<sup>1305</sup> *Tris spat.*: ÓÍ 18,307; GNO IX, 283.

keresi-e a közösséget. Döntésétől függően vagy az istenképiség növekszik benne, vagy az állatvilághoz hasonul.

4. A keresztség jelentősége. Ez a szentség az eredeti istenképet hivatott visszaállítani, de mint Krisztus halálának „tökéletlen” utánzása, ezt a feladatát nem valósítja meg teljesen. Mindazonáltal visszaadja az Istennel való barátságot (παρρησία), elindítja a testünk halhatatlanná alakítását és segít a szenvedélyek legyőzésében. Ezeket az ajándékokat csak a keresztség képes megadni, ezért a beavató szentség pótolhatatlan.

5. Megromolhat-e az emberi természet Gergely szerint? Ha az emberi természetről mint Isten alkotásáról beszélünk, akkor a válasz nemleges. Ha azonban arra gondolunk, hogy az emberi természet elmarad attól, amit Isten elgondolt róla, mivel alsóbbrendű dolgokkal keveredett, akkor az emberi természet Nüssza püspöke szerint romlást szenvedhet. Az emberi természetbe a Sátán által kevert „méreg” képe ezt nagyszerűen illusztrálja.

## 2.5 Misztika

J. Daniélou részletesen tanulmányozta a misztika és a beavató szentségek viszonyát Gergely „misztikus” műveiben. Úgy találta, hogy az Istennel való találkozásnak három fő szakasza („útja”) van, amelyek megfelelnek a három beavató szentségnek a keresztség – bérmálás – eucharisztia sorrendben.<sup>1306</sup> Az antik ízlésnek megfelelően a kappadox atya előszeretettel használja a három szakaszból álló felosztásokat a lelki előrehaladás útján. Párhuzamosan több ilyen sémát is használ, amelyek többé-kevésbé megfeleltethetők egymásnak. Ilyen lépcsőzetességet kínálnak a filozófia klasszikus tárgykörei (ἠθική, φυσική, θεωρική), a lelki élet életkorai (gyermekkor, ifjúkor, felnőtt érettség); az istenismeret módjai (a jelenségek útján; a szellemi megismerés útja; a misztikus istentapasztalat); az istenkereső lélek egyre tökéletesebb motivációi (félelem, kötelesség, szeretet), az isteni erények (hit, remény, szeretet) és ide sorolhatók a beavató szentségek is. Ezen felosztásokkal lépten-nyomon találkozunk főleg a Canticum-homíliákban és a *De vita Moysis*-ban, és olykor más művekben is. Gergely azonban nem szisztematikus ezen a téren, nem lehet egységes rendszert összeállítani a három útra vonatkozó elgondolásaiból. Így nem csodálkozhatunk azon, hogy J. Daniélou három-út-elmélete heves kritikákat is kiváltott. Ha azonban szem előtt tartjuk a lelki író meglátásainak rögtönzött, egyetemes érvényességre nem törekvő jellegét, ma is haszonnal tanulmányozhatjuk a francia kutató alapos vizsgálatainak eredményeit. Ami a beavató szentségek és a három útszakasz viszonyát illeti, abban sem kell nagy nehézséget látnunk,

<sup>1306</sup> *Platonisme* 20.34–35.

hogy Kappadókiában a szentségi krizmáció (bérmlás) megelőzte a keresztséget. A kettő ugyanis elválaszthatatlanul szoros egységben állott. Bár Gergely kiemeli, hogy Jézushoz a keresztségben a harmadik isteni személy kegyelmi segítségével közeledünk, a Szentlelket tisztelő misztika mégis csak a keresztség vétele *után* bontakozik ki az istenkereső lélekben. Találón állapítja meg J. Daniélou, hogy a keresztény spiritualitás alapja a keresztség mint meghalás és feltámadás Krisztussal, az Istenhez való felemelkedés útján azonban később a más tonalitások is megjelennek.<sup>1307</sup>

A keresztség a hit, illetve a hitben való elindulás szentsége. Misztikájának kettős arculata van. A negatív oldal megtisztulásban (κάθαρσις) áll. Ez nem más, mint Krisztus halálával való egyesülés, amely elkezdődik jelképi (szentségi) meghalással és folytatódik az aszkézisben, a testi szenvedélyek mortifikációjában. A pozitív oldalt az új életre születés jelenti: A keresztség visszatérés a Paradicsomba, az élet vizének megtalálása, az örök élet kezdete. A szentség „megvilágosodás” is: Krisztus új követője megpillantja a Világosságot, és lelkében mint tükörben szemléli Teremtőjének jelenlétét. A „lelki érzékek” közül ezért a keresztség esetében a „látás” kap nagy jelentőséget.

A bérmlási misztika mindenekelőtt a krizma szimbolikája körül bontakozik ki. Az újonnan beavatott a teljes Szentháromsággal kapcsolatba lép: felkentté válik a Felkentben. Feladata, hogy Krisztus jó illatát árassza, ami az erények gyakorlásával valósul meg. Aki mint keresztény Krisztus nevét hordozza, annak mindazon erényeket is utánoznia kell, amit e név jelent. Ezt azonban nem egyedül a saját erejéből kell megvalósítania, hanem az emberi szabadság és a Lélek kegyelmének együttműködésével. A keresztséggel és a krizmációval ugyanis a harmadik isteni személy már lakást vett a hívő lelkében. Ezt a témát legbővebben kifejtve a *De instituto christiano* aszketikus írásban találjuk meg, de jelen van Gergely más műveiben is. A Szentlelket Gergely – a pusztai vándorlásban utat mutató felhőoszlopra utalva – a lélek kalauzának (ὁδηγός<sup>1308</sup>) is nevezi; ő az, aki a misztikus asztalhoz vezeti Krisztus választottait. Ezért a bérmlás előremutató szakramentum, bizonyos értelemben a „remény szentsége”. Mivel a *müron* Krisztus „jó illatát” árasztja a Lélek fuvallatának közvetítésével, ezért a lelki érzékek közül a „szaglás” játszik elsődleges szerepet.

Ha a keresztség elsősorban a hit, a bérmlás pedig a remény szentsége, akkor az Eucharisziát a Krisztussal való szeretetteljes egyesülés szentségének nevezhetjük. Az Ige és a lélek közötti mélységes kapcsolatot Gergely a Canticum-homiliákban szellemi jegyességgént

<sup>1307</sup> *Platonisme* 17.

<sup>1308</sup> *Vit. Moys.* II,121: Óí 6,689.

mutatja be. A személyes találkozásban átélt barátságot, vonzódást, önzetlen odaadást csak a szeretet ezerszínű árnyalataival lehet kifejezni; Nüssza püspöke ezért párhuzamosan használja a szeretetet kifejező görög igék és névszók szinte teljes szókincstárát (φιλία, ἔρως, ἀγάπη). A lelki érzékek közül az „ízlelés” kap elsőbbséget. Az eucharisztikus misztika ugyan nem túl gyakran bukkan fel a kappadox atya írásaiban – ez lehet a mélységes tisztelet jele is –, de amikor erre sorra kerül, akkor a lelki író nem ritkán egészen a legmagasabb misztikus élményig, az ekstázisig<sup>1309</sup> törekszik magával ragadni olvasóit. Ennek ellenére is igaz F. Dünzl megállapítása: „Fontos szem előtt tartani, hogy Gergely teológiája nem egy meghatározott körhöz szól, nem valamiféle »elit-lelkiséget« dolgoz ki, hanem – saját bevallása szerint – éppen a kevésbé előre haladottakhoz szól, és tartalmilag is egyetemes igényre tart szert. Gergely olyan misztériumokba szándékozik beavatni olvasóit, amelyek nem kevés kiválasztottra, hanem az egész egyházra és általában minden emberre tartoznak.”<sup>1310</sup>

---

1309 *Cant.* hom. 10: GNO VI,308–309; FC16/2,560–562; hom 5: GNO VI,156–157; FC 16/2,330–332.

1310 F. DÜNZL, *Einleitung* 83.

### 3. Összegzés

#### 3.1 A gergelyi szentségtan jellegzetes vonásai

Nüsszai Szent Gergely az üdvösséget alapvetően csak az egyházban, illetve Krisztusban, az egész emberiséget átölelő új Ádámban tudja elképzelni. Bár a pogány filozófiának is lehet bizonyos – pozitív vagy negatív – előkészítő szerepe az erényes életre, önmagában azonban, Krisztus igazságát figyelmen kívül hagyva, terméketlennek bizonyul. Isten Igéje ezért leereszkedett emberi gyengeségünkhöz, hogy helyreállítsa az ember „eredeti” állapotát, az istenképet és az Istenhez való hasonlóságot (vö. Ter 1,27; a két fogalom szinonim értelmű a kappadox atyánál), amelyet a bűn tönkretett. A Megváltóval az ember az „egyház törvényeiben és szokásaiban” találkozhat: Gergely a keresztséget nem elszigetelten, hanem az egyház életének egészébe elhelyezve szemléli. Magától értetődőnek veszi a keresztségre való gondos felkészülést (bár a katekumenátus tényleges hosszáról nem tudósít), és azt is, hogy a keresztségben elnyert kegyelem kibontakoztatása egész életünk folyamán tart.

Néhány általános megjegyzés a teológus püspök szakramentális tanítására vonatkozólag. Az egyházatya tanításának jellegzetessége, hogy az üdvösség eszközeit a protológia és az eszkatológia szemszögéből vizsgálja. Ez érvényes úgy a keresztségre, mint az eucharisziára és az egyházi kiengesztelődés szentségére is. A szentségek mélyreható változást visznek végbe az emberben. Ezt Gergely egy egész sor, *meta*- előtaggal kezdődő görög igével igyekszik kifejezni. Ez transzformáció azonban csak elővételezése annak az átalakulásnak, amely majd a feltámadáskor fog bennünk megvalósulni.

A kappadox atya szentségtana jól tükrözi antropológiai felfogását. Amint az ember testből és lélekből áll, ugyanígy a szentségek is anyagi és anyagtalan elemből állnak. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy magának a szentségtannak is van egy „materiális” – fizikai és metafizikai – oldala, ami alatt a szentségek „hatásmechanizmusát” értem. Ettől jól megkülönböztethető – a kettő közötti szoros kapcsolat ellenére – a szentségtanhoz kapcsolódó morális és spirituális tanítás. Érthetőbbé válik talán mindez akkor, ha szemügyre vesszük Gergely exegetikai módszerét. Bár Nüssza püspöke nagyon sokat merít az alexandriai atyáktól a szentírásmagyarázat terén, hiszen széles körűen használja – bár nem minden óvatosság nélkül – az allegorikus módszert. Ugyanakkor nagy érdeklődést mutat a világ és benne az ember testi-anyagi természete iránt is, és ennek megfelelően írásmagyarázatában sem hajlik egyoldalúan a spiritualizáció felé. Ugyanezt mondhatjuk szentségtanáról is. A kappadox atya

– puszta érdeklődésből és apologetikus célzattal is – szilárd fizikai-metafizikai alapot épít fel szakramentális tanításához. Ha az *Oratio catechetica*-t olvassuk, meglepődhetünk azon, mennyire „materiális” érveléssel mutatja be Gergely az eucharisztia szükségességét és kegyelmi működésének módját. Ez a fajta anyagközpontúság némileg Tertullianus „materializmusára” emlékeztet. Amíg azonban az első latin teológus igen gyakran *a credo quia absurdum* elvére támaszkodik, addig a nüsszai püspök mindig szigorú logikai szabályokat követ eszmefuttatásaiban.

A szakramentumok ezen fizikai-metafizikai oldala azonban szentségtanának csupán egyik arculatát testesíti meg. Nem kevésbé jelentős az, amit a kegyelmi eszközökkel kapcsolatban a morális, az aszkézis és a misztika tárgykörében mond. Erre vonatkozó tanítása főleg azokban a nagyobb terjedelmű művekben lelhető fel, amelyeket a tökéletességre törekvő keresztény hívők részére írt. Gergely felfogása szerint persze minden krisztushívőnek kötelessége az, hogy a keresztségben kapott kegyelemmel együttműködve és egyúttal saját fáradozásai révén mind hasonlóbbá váljon Urához és Megváltójához. Nüsszai Gergely elutasítja azt, hogy valamilyen csoport – például a lelki irányítása alatt álló szerzetesek közössége – „elit-kereszténységnek” tüntesse fel magát. Aszketikus és misztikus műveinek nagy része minden keresztényt megszólít, miközben a misztika legmagasabb csúcsaira törekvő lelkek szellemi igényeit is kielégíti.

Hogyan összegezhető röviden a kappadox atya egyes szentségekre vonatkozó tanítása? Műveiben a – betegek kenetének kivételével – valamennyi, napjainkban „hét szentségként” ismert szakramentumra vonatkozóan bőségesen találunk gondolatokat. A keresztség, a bérmlálás, az eucharisztia, a kiengesztelődés és az *ordo* szentsége esetében egyaránt világosan kidomborodik a liturgikus cselekmények szentségi jellege; a házasság esetében is adotttnak tűnik több olyan tulajdonság, amelyek ezen életállapot kegyelemközvetítő minősége utalnak.

A keresztség a lelki élet minden fokán a krisztusi élet középpontja. A keresztény egzisztencia ugyanis, amint erre Gergely gyakran rámutat, Krisztus nevéből származtatható: Abból a Névől, amelyet a keresztségben és bérmlálásban nyertünk el. A szentségi fürdő esetében markánsan mutatkozik meg a szentségnek a három idősíkra – múltra, jelenre és jövőbe – mutató irányultsága. Ami a múltat, egészen pontosan a protológiát illeti, a következőket mondhatjuk. A teológus szerint a szentség célja abban áll, hogy helyreállítsa emberségünk „eredeti” állapotát, az istenképiséget és az Istennel való hasonlóságot. De miben áll az emberi természetnek ezen eredeti állapota? A nüsszai püspök kettős teremtést posztulál.

Az első az Isten képe és hasonlatosságára teremtett „ideális ember” megalkotása volt (Ter 1,27ab). Ez még nem egyedi embert jelentett, hanem általános fogalmat: magát az emberi természetet. Ebben a közös természetben még nincs jelen a nemek különbözősége, hiszen arra csak a bűnbeesésből fakadó halálra tekintettel lesz szükség avégett, hogy az emberi nem a bukás után a házasság jótéteményéből fennmaradjon. Ádám és Éva ezért, bár teremtésük pillanatában teljesen ártatlanok voltak, mégsem rendelkeztek a teljes tökéletességgel, amennyiben az isteni Gondviselés természetükbe olyan elemeket is belehelyezett, amelyek az állatvilágból valók és nem részei az Istenhez való hasonlatosságnak. Az emberi természet további, sokkal radikálisabb degradációját okozta azonban a ténylegesen elkövetett bűn, amely hármas hatásként a halált, a szenvedélyek uralmát és a *παρησία* (az istennel való nyílt, őszinte kapcsolat) elvesztését eredményezte.

Milyen mértékben állítja helyre a keresztség az eredeti istenképet? A szentségnek van egy előzetes jelenbeli és egy megígért jövőbeli hatása. A jelen élet tekintetében hármas gyümölcscről beszélhetünk. Az első a bűnök bocsánata. Nem csupán a személyesen elkövetettekért, hanem az eredeti bűn „lemosása” is. Arról, hogy az áteredő bűn alatt konkrétan mit kell érteni, Gergely nem ad felvilágosítást. Magát a tényt azonban, hogy létezik, föltételezi, bár néhány megnyilatkozása ennek ellentmondani látszik. A keresztség tehát átfogó tisztulást, *κάθαρσις*-t visz végbe. A keresztség egy második ajándéka, hogy megszabadít a bűn szégyenétől (*αἰσχύνῃ*) és helyébe újra elnyerjük a *παρησία*-t. Csak Isten gyermekévé újjászületve adatik meg nekünk a lehetőség, hogy az Atya elé járuljunk és őt ezen a néven szólítsuk. A Szentlélek újra lakást vesz testünkben. Így a keresztség megadja az istengyermekség kegyelmét; a szakramentumot ezért *ὑιοθεσία*-nak is nevezik. Végül a szentség ahhoz is erőt ad, hogy felvegyük a küzdelmet a szenvedélyek ellen, de nem szabadít meg azoktól teljesen. Ahhoz ugyanis valóságos – nem „képi”, mint amilyen a keresztség – meghalás volna szükséges. A keresztséget ezért – megújító jellege miatt – az „újjászületés szentségének” (*παλιγγενεσία*) is lehet nevezni.

És melyek a keresztség remélt, a jövőben megvalósuló hatásai? Azok, amelyek a „második” és „igazi” újjászületéskor, a feltámadásban válnak majd valóra. A keresztség akkor éri majd csak el tulajdonképpeni célját, az istenképiség maradéktalan visszaszerzését. Csak a feltámadáskor fogjuk a halhatatlanságot és romolhatatlanságot elnyerni. De azok a javak is, amelyekben a keresztség által már a jelen életben részesültünk, teljesen kibontakoznak: Így az Istennel való meghitt viszony, amely a földön sohasem érhetette el tökéletességét. Ott már nem

csupán urai leszünk a szenvedélyeknek, hanem egészen levetjük majd azokat, mert nem lesz rájuk többé szükség.

Nem állítható tehát, hogy a keresztség már a jelen életben maradéktalanul visszaállítaná az istenképiséget. Hatása inkább ahhoz az állapothoz hasonlítható, amelynek összeülek még a bűnbeesés előtt voltak részesei. A keresztségnek mint a Paradicsomba való visszatérésnek ősi képe ezzel Gergely rendszerében konkrét tartalmat ölt. Az újjászületés fürdője tehát nem az őseredeti állapotba helyez vissza a szentség vételénél, hanem egyelőre „csupán” az Éden kertjébe. És oda sem tökéletesen: Hiszen a keresztség vétele után is sok küzdelem szükséges ahhoz, hogy többé-kevésbé úrrá legyünk a természetünkhöz „ragadt” és immáron annak részét képező szenvedélyeken. A Paradicsomban nem így volt.

Mindezen korlátok ellenére a keresztség szükséges az üdvösség elnyeréséhez. Ez a szentség ugyanis a halál elleni orvosság, a feltámadás csírája. De a szakramentum többi, már jelenben is érvényesülő adományát (az istengyermekséget és a Szentlélek ajándékát) sem lehet másképpen elnyerni, mint a keresztség révén. Kétségtelen, hogy a szentség (meta)fizikai hatásai egyelőre láthatatlanok maradnak. Hasonlóan ahhoz, ahogyan az emberi mag és az abból kifejlődő személy között sem ismerhető fel semmiféle hasonlóság. Mégis, mindkét esetben ok-okozati viszony áll fenn a kezdeti és végállapot között.

Ebből az is következik, hogy a keresztség föltételezi a hitet. Mégpedig nem csupán a Jézus Krisztusba vetett hibátlan hitvallást, hanem a teljes Szentháromság ortodox megvallását is. Ha valaki meg is kereszttelkodik, de nem hisz a Szentháromságban úgy, ahogy hitünk tanítja, akkor nem reménykedhet az üdvösségben. Ha a három isteni személy valamelyikének istenségét nem fogadja el, azzal már elutasítja a keresztyének Istenét, akitől egyedül remélhető az üdvösség. Ezzel Gergely – úgy tűnik – tagadja az eretnekkeresztség érvényességét legalábbis azok esetében, akiknek szentháromságra vonatkozó hitvallása nem ortodox (még abban az esetben is, ha magát a keresztséget a helyes forma szerint szolgáltatná ki).

A keresztségnek sajátos lelkiisége van. Ez – hasonlóan a keresztség dogmatikai megalapozásához – a Róm 6,3–11-re támaszkodik. Megkeresztelkedettként élni annyit jelent, mint naponta meghalni és feltámadni Krisztussal. Nem elegendő az egyszeri, a szentség vételkor jelképileg, liturgikus formában végzett meghalás. Valóságosan is, vagyis az erények tényleges gyakorlásával is el kell temetkeznünk Krisztussal. Ez mindenekelőtt a bűnös hajlamok mortifikációját (elpusztítását) kívánja meg. A keresztyén hívő ezzel a szellemi



áldozattal valósítja meg papi hivatását az általános papság értelmében. Ez tehát a keresztségi lelkiségnek aszketikus oldala. A misztikát a keresztség egyik további neve, a „megvilágosodás” (φωτισμός) fejezi ki. Aki erényesen él, az Krisztussal azonosul és lelkében mint valami tükörben érzékeli Isten jelenlétét.

A bérmlás esetében a kutatást megnehezítette az erre vonatkozó anyag szórványossága. Az *Oratio catechetica*-ban erről a szentségről nem esik szó. Ha azonban Gergelynek mindazon megnyilatkozásait egymás mellé helyezzük, amelyek – akár csak áttételesen is – kapcsolatban állnak a bérmlással, akkor meglepően gazdag kép bontakozik ki előttünk. Az üdvösségnek ezt az eszközét két szempont alapján vizsgáltam. Az első csoportba tartoznak azok a szövegek, amelyekben a krizmációról esik szó (de ez nem minden esetben a bérmlást jelenti). A másikba pedig azok, ahol a Szentléleknek a keresztségben elnyert adományáról van szó. (A beavató szentségek egyetlen liturgikus eseményben való ünneplése miatt nincs értelme megkülönböztetni, hogy milyen szerepet tölt be a krizmáció, illetve a vízkeresztség a Szentlélek ajándékának közvetítésében.)

Ma a kutatók egyöntetűen elfogadni látszanak azt a véleményt, hogy Kappadokiában a szíriai beavatási rend volt használatos. Ez annyit jelent, hogy a liturgiában egyetlen krizmáció volt csak, amelyet közvetlenül a keresztségi alámerülés előtt végeztek. Gergely az 1Kor 12,3-ra hivatkozik, amely szerint senki sem vallhatja meg Krisztus istenségét, csak a Szentlélekben. Tehát a keresztségi hitvallás már föltételezi a Lélek alászállását. A vizsgált szövegek szentháromságtani összefüggésben állnak. A püspök rámutat arra, hogy egyedül a Szentlélekben vagyunk képesek Krisztushoz, és általa az Atyához járulni. Bár maga a keresztelés is szentháromságos formula szerint történik, ebből azonban még nem derül ki, hogy az új keresztyén miképpen lép elő kapcsolatba a teljes Szentháromsággal. A szentháromságos missziók esetében az ἐκ Πατρὸς – διὰ Υἱοῦ – ἐν Πνεύματι irány érvényes. A mi, szentségekben megvalósuló Istenhez járulásunk iránya ezzel éppen ellentétes.

A vizsgált szövegek egy másik csoportjában a Szentléleknek a hívő lelkében kifejtett, keresztség utáni hatásáról esik szó. A kappadox atya teológiájában markánsan megjelenik a Szentléleknek a hívő lelkében való bentlakozása (*inhabitatio Spiritus Sancti in animna*). Ezzel kapcsolatban három üdvtörténeti eseményre hivatkozik: Jézus keresztségére, a bűnbocsátó hatalom átadásával kapcsolatos Lélek-kiömlésre és a pünkösdi eseményre.

A bérmlásnak is megvan a maga lelkisége. Ez egyrészt a krizma szimbolikájára, másrészt a Szentléleknek a *Szentírás*ban előforduló jelképeire (felhő, tűz, galamb)

támaszkodik. A harmadik isteni személyt Gergely a „lélek kalauzának”, iránymutató vezérnek tekinti. Ő vezeti a katekumeneket a keresztség vizéhez (vö. keresztség előtti krizmáció) majd onnan tovább Krisztus Szent Testének és Vérének asztalához. A bérmálás és eucharisztia szoros kapcsolatban állnak egymással. A Szentlélek nemcsak a beavatás során, hanem általában is útmutató a hívők lelki életében. Ő a reménység és a jövő bátorító Lelke. Az aszketika és misztika kölcsönösen átjárják egymást. Egyfelől ugyanis *Krisztus jó illata* (2Kor 2,15) – nyilvánvaló utalás ez a krizmára – az, amely a Lélek fuvallatának közvetítésével Krisztushoz vonja azokat, akik engednek vonzásának. Másfelől viszont az istenszerető lélek maga is „illatszer-gyártó”-vá válik: Miközben meghal és feltámad Krisztussal a különféle erényeket gyakorolva, lelkének mozsarában az erények virágaiból jó illatot árasztó kenetet állít elő. Krisztusi életének illatát ebben az esetben is a Szentlélek fuvallata közvetíti a környezetében élőknek.

Az Eucharisztia szükségességét Gergely a kettős és egyúttal változékony emberi természettel indokolja, amely folytonos megújulásra szorul. Míg a lélek a hit által egyesül a Megváltóval, addig a test csak táplálkozás révén léphet közösségbe Krisztussal. Az Úr Testében és Vérében való részesülésnek megistenítő hatása van, miközben testünket halhatatlanná és romolhatatlanná alakítja. Nüssza püspökének az eucharisztikus átváltozásról mondott szavai világosak és igen jelentősek a *transsubstantiatio* tanának későbbi kidolgozása szempontjából. A kappadox atya az utolsó vacsora és a szentmise áldozati jellegéről is egyértelműen tanúskodik.

Gergely eucharisztikus lelkiségét a szeretet motívuma határozza meg. Ennek gazdagságát több görög kifejezés (ἔρως, φιλία, ἀγάπη) együttes használatával próbálja meg megragadni. Ha a keresztség a hit, a bérmálás pedig a remény sakramentuma, akkor az eucharisziát joggal lehet a szeretet és az egyesülés szentségének nevezni. Gergely Oltáriszentséggel kapcsolatos spirituális tanítása a Canticum-homíliák jegyesi misztikájában éri el csúcát.

Ha Nüssza püspökének szentségtanában gyengébb, vagy nem eléggé kidolgozott elemek is vannak, akkor ez legtöbbször teológiai rendszerének egészéből adódik. Ilyen hiányosság merülhet fel kegyelemtanával vagy az órigénészi elemektől átitatott eszkatológiájával összefüggésben, és ez a szentségtanban is érezteti hatását. Azonban azt is meg kell jegyezni, hogy számos kérdés és bizonytalanság csupán azért merült fel a szentségtan témakörében, mert nem előzte meg azt megfelelő, a sakramentális tanítás valamennyi területére kiterjedő alapos kutatás. Figyelembe kell ugyanis venni Gergely módszertanának azt a vonását, hogy –

éppen széles tudása miatt – a szentségtannal egyszerre mindig csak egyetlen szemszögből foglalkozik, miközben a többit csaknem teljesen figyelmen kívül hagyja. Ha az *Oratio catechetica* vizsgálatára korlátozzuk kutatásunkat, akkor csupán a szentségek – illetve azok közül kettő – „működési mechanizmusát” ismerjük meg, miközben szem elől veszítjük a szentségeknek a lelki életben betöltött szerepét. A *De vita Moysis*-ban viszont az aszketikus-misztikus és morális szempontok kerülnek előtérbe, az *opus operatum* viszont egészen háttérbe szorul. Ezért választottam azt a kétségtelenül nehéz és fáradságos utat, hogy egymás mellé helyezek minél több olyan szöveget, amelyek ugyanazt a szentséget más-más oldalról világítják meg.

### 3.2 Nüsszai Szt. Gergely szentségtanának üzenete korunk számára

Bár a kappadókiai atya időben és térben is távoli korban, illetve helyen élt, szakramentális tanításának a mi korunk számára is van mondanivalója és aktualitása. Most csupán felsorolásszerűen gyűjtök csokorba néhány jellegzetes, lelkipásztori jellegű szempontot, a teljesség igénye nélkül:

1. *Kateketikai és homiletikai módszere.* Gergely, amikor a templomi közösséghez szól, számos egyszerű, a mindennapi életből vett példával világítja meg mondanivalóját. Nyelvezete ilyenkor nagyon alkalmazkodó, ha úgy tetszik, profán. Homiliáit gyakran egy-egy liturgikus használatú zsoltár-énekekre fűzi fel, amelyek jól megmaradtak a hívek emlékezetében. Beszédei ugyanakkor arra utalnak, hogy a hívő közösség tagjai jól ismerhették a Szentírást; elég volt egy-egy ószövetségi személy nevét megemlíteni, és hallgatói máris tudták, kiről esik szó.

2. *Alapismeretek közvetítése.* A püspök nagy gondot fordít arra, hogy a legegyszerűbb hívő is biztos ismerettel rendelkezzen a hit alapjainak tekintetében, főleg, ami az istentant és a krisztológiát illeti.

3. *A szentségeknek az egyházi élet egészébe ágyazottsága.* A liturgikus cselekmények nem önmagukban, elszigetelten állnak, hanem az egyház életének egészébe illeszkednek. A hívő közösség segít abban, hogy a keresztyén beavatás során kapott kegyelem a neofita életében mind jobban kibontakozzék és az erényes élet cselekedeteiben öltönn testet. Gergely több alkalommal felhívja a már beavatottak figyelmét arra, hogy felelősséggel tartoznak a katekumenek és érdeklődők iránt.

4. *A keresztség szentségére alapozott lelkiesség.* Kétségtelen, hogy a kappadox atya idejében a felnőttkeresztség volt az uralkodó gyakorlat. Ennyiben könnyebb volt a keresztség

szentségére lelkeséget fölépíteni. Az alapkérdés ennek ellenére akkor és ma is ugyanaz: Miképpen lehet ráébreszteni a hívőket arra, hogy pusztán azzal, hogy megkeresztelkedtek, milyen hatalmas ajándékban részesültek, és mekkora meghívás rejlik ebben a tényben arra vonatkozólag, hogy egész életünket Krisztus keresztyének jegyében alakítsák át. A keresztségi lelkeségnek különösen szép megnyilatkozása az, amit Gergely a hívek általános papságáról tanít.

*5. A szentségek zárándok-létünk kegyelmi eszközei és a feltámadásra irányulnak.*

Semmiképpen sem lehet azt állítani, hogy Gergely ne mutatott volna érdeklődést az evilági dolgok iránt. Épp ellenkezőleg, gondos megfigyelőképesség és -készség jellemezte, úgy a biológiai és fizikai jelenségek, mint akár a csillagászat iránt. Ez is hozzájárulhatott ahhoz, hogy könnyen meg tudta magát értetni kortársaival. Ezeket az ismereteit azonban mind arra használta fel, hogy rámutasson: „A mi hazánk az égben van” (Fil 3,20). A szentségek kegyelme is mind arra irányul, hogy felkészítsenek a mennyei polgárságra.

*6. Egyforma figyelem az egyszerű hívők és a tökéletességre törekvők iránt*

Gergelynek számos, a szerzetesi életformát magas szinten megvalósító lelki gyermeke volt. Velük személyesen törődik, külön műveket ír nekik. De nem veszíti szem elől a „földies” gondolkodású híveket sem. Tartózkodik attól, hogy a híveket különféle tökéletességi kategóriákba sorolja. Jól tudja, mekkora veszély a felfuvalkodottság. A lelki élet alapja minden keresztyén esetében, legyen az házasság, szerzetes, magányos szűz, vagy pap, egy és ugyanaz: A keresztségben kapott kegyelem, amely arra hív, hogy napról napra meghaljunk és feltámadjunk Krisztussal. Az egyszerűek lelkiismeretét a meggyőzés erejével és mindenekelőtt személyes életpéldájával igyekszik megmozgatni. Imádságos lelkületéről és mély Istenanya-tiszteletéről számos spontán megnyilatkozása tanúskodik.

*7. Az Eucharisztia mint a „szeretet szentsége”.* A lelki élet legkiemelkedőbb eseménye a szentáldozás, amely Jézus mint Vőlegény és a lélek, illetve az Egyház mint Menyasszony között valósul meg. A Krisztus iránti szeretet leginkább akkor tudjuk átélni, ha az értünk viselt szenvedéseiről elmélkedünk. Aki szeret, kilép önmagából: így valósul meg a Találkozás az Eucharisztia vételekor is (az ekstázis, amelyről Gergely olykor említést tesz, nem szükségszerűen jelent rendkívüli misztikus élményt). De Krisztus követői nyugodtak lehetnek akkor is, ha semmi rendkívülit nem tapasztalnak az áldozás során: A Krisztus Testében és Vérében való részesülés ebben az esetben is az Ő isteni életébe kapcsol be minket.

## Zusammenfassung

### *Die Sakramente der Initiation in den Schriften Gregors von Nyssa*

Gregor von Nyssa erweckte im vergangenen Jahrhundert ein großes Interesse unter verschiedenen Gesichtspunkten. Man hat ihn wegen seiner dogmatischen, philosophischen und mystischen Tätigkeit gewürdigt. Obwohl der Bischof von Nyssa keinen eigenständigen dogmatischen Traktat den Sakramenten (oder gar einem bestimmten Sakrament) gewidmet hat, haben mehrere Forscher auf die Merkwürdigkeit seiner Sakramentenlehre hingewiesen. Eine zusammenfassende und systematische Untersuchung seiner Ideen auf diesem Gebiet hat jedoch bisher gefehlt, wenn auch einzelne Fragen behandelt worden sind.

Welche Quellen waren bei einer derartigen Forschung in Betracht zu nehmen? An erster Stelle muss die *Große Katechese*, ein Handbuch für Katecheten, genannt werden, das eine kleine Synthese von der Bedeutung der Taufe und der Eucharistie bietet. Daneben sind noch einige Abschnitte anderer dogmatischer Werke, in denen jedoch nur nebenbei von den Sakramenten die Rede ist, sowie die Festreden einzubeziehen. Die asketischen und mystischen Werke, vor allem die *Homilien über das Hohelied* und *Das Leben des Moses* ergänzen noch die Reihe mit ihrem Beitrag zu einer spirituellen Lehre in Hinblick auf die Initiationssakramente.

Gregor kann das Erlangen des Heils grundsätzlich nur in der Kirche und ausschließlich durch Christus vorstellen. Die heidnische Philosophie bietet zwar einige wertvolle Ansatzpunkte zum sittlichen Leben, sie ist aber unfruchtbar ohne die Wahrheit in Christus. Das Wort Gottes ist es, das in der Menschwerdung zu unserer Schwäche hinabgestiegen ist, um das zerstörte Bild Gottes im Menschen wiederherzustellen. Dem Erlöser kann der Mensch in den „Gesetzen und Bräuchen der Kirche“, d.h. in den Sakramenten und Institutionen des Leibes Christi begegnen. Der Bischof von Nyssa sieht also die Taufe nicht isoliert, sondern eingliedert in ein breites Gefüge des kirchlichen Lebens. Eine sorgfältige Vorbereitung auf die Taufe und das lebenslängliche Entfalten der Taufgnade sind vorausgesetzt, wobei der Vater aus Kappadokien offensichtlich von der Erwachsenen-taufe ausgeht.

Zunächst möchte ich einige allgemeine Bemerkungen zur Lehre Gregors von den Heilsinstrumenten machen. Eine Eigenart der Sakramentenlehre Gregors ist, dass er die Werkzeuge des Heils aus der umfassenden Perspektive der Protologie und der Eschatologie

betrachtet. Das gilt sowohl für die Taufe, als auch für die Eucharistie und die kirchliche Versöhnung. Die Sakramente verwirklichen eine grundsätzliche Veränderung im Menschen, die er mit einer Reihe von griechischen Zeitworten (in der Regel beginnend mit *meta-*) auszudrücken versucht. Diese Transformation ist eine Vorwegnahme dessen, was bei der Auferstehung in Fülle erfolgen wird. Aus dieser Hinsicht ist der Beitrag Gregors zur Geschichte der Dogmatik sehr bedeutsam. Die Sakramentenlehre des Nysseners bildet sehr genau seine Anthropologie nach. Wie der Mensch ein doppeltes, aus Leib und Seele bestehendes Wesen ist, so spiegeln auch die Sakramenten diese zweifache Konstitution wieder. Hinsichtlich der Exegese steht Gregor den Alexandrinern sehr nahe, in dem er die allegorische Methode breit verwendet, jedoch mit gewisser Behutsamkeit. Zur gleichen Zeit wendet er aber ein großes Interesse der materiellen Seite des Menschen zu, so dass es bei ihm von einem einseitigen Spiritualismus in seinem ganzen theologischen System gar nicht die Rede sein kann. Das gilt sowohl für die Bibelauslegung, die Anthropologie wie auch für die Sakramentenlehre. Das heißt konkret, dass Gregor, wenn er die apologetischen und dogmatischen Grundlagen der Lehre von den Heilsinstrumenten entwickelt, teilweise sehr „materialistisch“ argumentiert. Sein „Materialismus“ und seine Gedankengänge erinnern an die Traktate Tertullians, ohne dass damit eine Abhängigkeit zwischen den beiden behauptet werden sollte. Während aber der erste lateinische Theologe sehr oft mit dem *credo quia absurdum* argumentiert, folgen die Begründungen des Nysseners immer einer strikten Logik.

Die eben angesprochene physische und metaphysische Grundlage, wie sie vor allem in der *Großen Katechese* vorzufinden ist, bildet, wie bereits angedeutet, nur die eine Seite des gregorianischen Systems. Sie muss durch die sittlichen, die asketischen und die mystischen Aspekte der Sakramentenlehre ergänzt werden. Die diesbezüglichen Lehren Gregors finden wir in den umfangreichen Werken, die er zur Unterstützung derer verfasst hat, die nach der Vollkommenheit streben. Dem kappadokischen Vater zufolge ist das übrigens eine Verpflichtung, die allen Christen angeht, weil sie unmittelbar aus der Taufe folgt. Gregor will also durch seine Lehre auch einfache Christen ansprechen, er bietet aber zur gleichen Zeit auch denen reichlich theologische sowie geistliche Nahrung, die die höchsten Gipfel der Mystik anstreben.

Nun wie äußert sich der Lehrmeister der Theologie zu den einzelnen Sakramenten? In seinen Werken finden wir Ideen zu allen, heute als „sieben Sakramente“ genannten Heilsinstrumenten mit Ausnahme der Krankensalbung. Im Falle der Taufe, der Firmung, der

Eucharistie, des Bußsakraments, des Sakraments des Ordo kommt der sakramentale Charakter der liturgischen Handlung sehr klar zum Vorschein; auch bei der Ehe scheinen einige wichtige Elemente gegeben zu sein. Ich habe mich in meiner Arbeit grundsätzlich nur mit den Initiationssakramenten befasst und versuchte nur einige Grundideen bezüglich der weiteren Sakramente, größtenteils mit Hilfe der Sekundärliteratur, zu sammeln. Das erschien insofern nützlich, dass die Grundlagen des allgemeinen Sakramentenverständnisses von Gregor dadurch besser hervorgetreten sind.

Die Taufe ist der Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens. Denn christliche Existenz leitet sich, wie Gregor darauf oft hinweist, vom Namen Christi ab, jenem Namen also, der uns in der Taufe (und der Firmung) aufgelegt worden ist. Die Bedeutung des sakramentalen Bades sieht der kappadokische Vater in mehreren Gegebenheiten. Man kann sie am besten gemäß der drei Zeitrichtungen, der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft bestimmen. Was die Vergangenheit angeht, oder besser, wie die Taufe grundsätzlich auf den Urzustand des Menschen hinweist, kann Folgendes gesagt werden. Das Ziel dieses Sakramentes ist, den ursprünglichen Zustand des menschlichen Daseins, nämlich die Gottesebenbildlichkeit und das Gleichnis zu Gott (die *eikôn* und die *homoiôsis tô Theô*, vgl. Gen 1,27) – Gregor unterscheidet nicht zwischen den beiden Begriffen – wiederherzustellen. Welcher ist aber dieser Urzustand? Der Nyssener geht von einer doppelten Schöpfung aus. Zunächst erschuf Gott die Gattung „Mensch“ ohne eine geschlechtliche Differenz und mit aller Vollkommenheit. Darauf folgte die Schöpfung des ersten Menschenpaares, von Adam und von Eva, deren Konstitution jedoch nicht in aller Hinsicht den ursprünglichen Ideen Gottes vom Idealmenschen entsprach. Sie wurden nämlich im Vorkenntnis der zukünftigen Sünde erschaffen, so dass die göttliche Vorsehung dafür gesorgt hat, dass das Menschengeschlecht auch dann gerettet werden könnte, wenn ihre Mitglieder durch die Sünde den Tod auf sich gezogen hätten. Die Menschennatur wurde demnach durch den geschlechtlichen Unterschied und die tierische Art der Zeugung erst im Nachhinein ausgestattet. Der Sündenfall hatte den Tod, die Herrschaft der Leidenschaften und das Verlieren der *parrêsia* (Freimut, offene Beziehung zu Gott) zur Folge.

In welchem Maße stellt nun die Taufe das Bild Gottes im Menschen wieder her? Sie hat eine vorläufige sowie eine erst in der Zukunft zur Geltung kommende Wirkung. Die Gnaden, die wir im jetzigen Leben erhalten, sind indes dreierlei. Ein erstes Geschenk ist die Erlassung aller Sünden einschließlich der Erbsünde. (Darüber, worin sie genau besteht, gibt

Gregor keine Auskunft, aber er postuliert ihre Existenz, auch wenn er sie in manchen Fällen zu ignorieren scheint.) Das sakramentale Bad bewirkt also eine umfassende *katharsis*. Eine zweite Gabe ist es, dass wir die Scham der Sünde (die *aischynê*) im Sakrament ablegen und die *parrêsia* wiedererlangen. Erst zu Kindern Gottes neugeboren dürfen wir in aller Freimut vor den Vater treten und ihn im Gebet ansprechen. Der Heilige Geist bewohnt wieder unseren Leib. Die Taufe vermittelt damit die *hyiothesia*, die Gotteskindschaft. Drittens gibt diese Initiationssakrament die Kraft, die Leidenschaften zu bekämpfen, sie wischt sie aber nicht gänzlich ab. Dazu wäre ein wirklicher Tod erforderlich, meint Gregor. Wegen ihrer erneuernden Macht kann die Taufe auch „Sakrament der Neugeburt“ (*palingenesia*) genannt werden.

Und welche sind die versprochenen Güter der Taufe? Diejenigen, die erst in der zweiten und wirklichen Neugeburt, d. h. bei der Auferstehung verwirklicht werden. Diese besteht vor allem in der Neugestaltung unserer Existenz ganz nach dem Bild Gottes. Erst bei der Auferstehung werden wir die Unsterblichkeit (*athanasia*) und die Unverderblichkeit (*aphtharsia*) erlangen. Aber auch jene Gaben, deren wir schon bei der Taufe auf unvollkommene Weise teilhaftig geworden waren, kommen zur vollen Entfaltung. Erst dann werden wir von der „Fellbekleidung“ befreit werden, also die Leidenschaften und die anderen Unvollkommenheiten unserer menschlichen Existenz ablegen. Erst bei der Auferstehung verwirklicht sich was die Taufe eigentlich zum Ziel hat: Die Wiederherstellung des Gottesbildes. Was dagegen die Taufe im jetzigen Leben bewirkt, das ähnelt sich eher jenem Zustand, in dem sich die Stammeltern vor dem Sündenfall befanden. Damit bekommt das bekannte patristische Bild vom „Wiederkehren ins Paradies“ im Kenntnis der gregorianischen Anthropologie einen konkreteren Inhalt. Die Taufe setzt uns nicht in den *allerersten* Urzustand des Menschen (der jedoch anscheinend nur im Gedenke Gottes existiert hat), sondern erst in den geschichtlichen Urzustand, d.h., in das Paradies. Und auch dorthin nicht auf vollkommene Weise. Denn selbst nach der Taufe braucht es sehr viel Übung, um die Leidenschaften einigermaßen beherrschen zu können. Im Paradies war es nicht so. Aber trotz dieser Schranken ist das sakramentale Bad hinsichtlich des Erlangens des Heils unersetzlich. Denn es ist eine Arznei gegen den Tod, ein wirklicher Keim der Auferstehung. Auch die Gotteskindschaft, und damit die Gabe des Heiligen Geistes könnte man nicht anders als durch die Taufe bekommen. Die (meta)physischen Wirkungen der Taufe bleiben einstweilen (bis zur Auferstehung) unsichtbar, wie man auch die zukünftige Person im menschlichen Samen nicht



erkennen kann. Und doch besteht in beiden Fällen zwischen dem Anfangspunkt und dem Endpunkt eine kausale Verbindung.

Daraus folgt, dass die Taufe den Glauben voraussetzt. Und zwar einen *richtigen* Glauben nicht nur an Jesus Christus, sondern an der ganzen Dreifaltigkeit. Selbst einer, der sich taufen lässt aber nicht an der Dreifaltigkeit glaubt, kann sich das Heil nicht erhoffen. Wenn jemand auch nur eine Person der Dreifaltigkeit aus der göttlichen Sphäre entfernt, glaubt er dann nicht mehr an den Gott der Christen, jenen Gott also, von dem das Heil alleine gehofft werden kann. Damit scheint Gregor die Gültigkeit der Ketzertaufe zu leugnen, jedenfalls dann, wenn ein unverfälschter Glaube an der Dreifaltigkeit nicht gegeben ist. Dies entspricht jedoch der allgemeinen Auffassung zu jener Zeit in der Ostkirche.

Die Taufe hat ihre eigene Spiritualität. Sie besteht in erster Linie in einem Nachahmen Jesu in seinem Tod und seiner Auferstehung. Auch in dieser Hinsicht geht Gregor von Röm 6,3–11 aus. Das Bad der Wiedergeburt ist schon der liturgischen Handlung nach ein Mit-Hineinsetzen in den Tod Christi. Das soll aber nicht nur bildhaft gemacht werden, sondern auch in der Wirklichkeit, d.h. durch die Mortifikation der sündhaften Triebe. Mit diesem geistlichen Opfer übt der Christ sein allgemeines Priestertum aus. Das ist die asketische Seite der Taufspiritualität. Die mystische Seite besteht in der Erleuchtung (*photismos*). Wenn man tugendhaft lebt, identifiziert man sich mit Christus und erkennt man im Spiegelbild der Seele die Gegenwart Gottes.

Hinsichtlich der Firmung war die Forschung zum Teil durch die Mangelhaftigkeit des Materials erschwert. In der *Großen Katechese* ist vom Firmsakrament nicht die Rede. Wenn man aber nahezu alle zur Verfügung stehenden Texte nebeneinander stellt, eröffnet sich eine interessante Perspektive. Dieses Heilsinstrument habe ich auf Grund zweier Gruppen von Texten untersucht. In der ersten Gruppe geht es um die Salbung mit dem *Myron*. Heute scheinen die Forscher darüber einig zu sein, dass es sich in Kappadokien die syrische Reihenfolge der Initiationssakramente gültig gemacht hat. D. h., die einzige Salbung des Leibes ging unmittelbar der Wassertaufe voraus. (Dahinter dürfte eine sehr alte judenchristliche Tradition stehen, deren Spuren auch im NT zu sehen sind: Es geht um jene Bekehrungen – wie etwa des Cornelius –, bei denen jemand die Gabe des Heiligen Geistes noch vor der Taufe empfängt.) Gregor bezieht sich auf 1Kor 12,3, nach dem niemand die Gottheit Christi bekennen kann, ehe er den Heiligen Geist bekommen hat. Die betroffenen Texte stehen in einem trinitäts-theologischen Zusammenhang. Es ist im Heiligen Geist, dass

man durch Christus den Weg zum Vater findet. Zwar ist es wahr, dass die Taufe im Namen aller drei göttlichen Personen gespendet wird. Aus dem Taufformular wird aber nicht ersichtlich, wie genau der Neophyt in Beziehung mit der Hl. Dreifaltigkeit tritt. Bei der Bewegung der göttlichen Sendungen ist die Richtung *ek Patros – dia Hyiou – en Pneumati*; im Fall einer Begegnung mit Gott im sakramentalen Leben ist die Richtung gerade die umgekehrte.

In einer zweiten Gruppe von Texten geht es um das postbaptismale Wirken des Heiligen Geistes in der Seele. Bei Gregor tritt nämlich die Lehre von der Innewohnung des Geistes (*inhabitatio Spiritus Sancti in anima*) sehr deutlich hervor. Es ist klar, dass diese Gegenwart der dritten göttlichen Person in der Seele ihren Ursprung in den beiden Initiationssakramenten der Taufe und der Firmung hat; wobei der Nyssener die beiden sakramentalen Handlungen verständlicherweise in ihrer Einheit sieht und es nicht versucht, sie in Hinblick auf die Spendung des Geistes zu unterscheiden. Der kappadokische Vater bezieht sich auf drei Ereignisse der neutestamentlichen Heilsgeschichte, um das Herabkommen des Geistes zu erläutern: Die Taufe Jesu, die Geistesgabe bei der Beauftragung zur Sündenvergebung und das Pfingstereignis.

Auch die Firmung hat ihre eigene Spiritualität. Sie basiert sich einerseits auf die Symbolik des Chrisams, andererseits auf andere Symbole des Geistes wie z.B. die Wolke, die Taube oder das Feuer. Der Geist ist der Wegweiser, der den suchenden Menschen zunächst zur Taufe hinführt (vgl. die vorbaptismale Salbung) und danach weiter zur Eucharistie. Firmung und Eucharistie stehen übrigens bei Gregor in einem sehr engen Zusammenhang. Der Geist ist aber auch sonst noch im spirituellen Leben der Wegweiser, der Geist der Hoffnung und der Zukunft. Askese und Mystik durchdringen sich gegenseitig. Denn einerseits ist es der Wohlgeruch Christi (2Kor 2,15) – offensichtlich ein Hinweis auf das Chrisam – , der die Nachfolger Jesu zu sich zieht. Somit ist wiederum das *Pneuma* (Geist und Windhauch), das zu Christus hinführt. Andererseits soll aber der Christ selber durch Übung der Tugenden in sich selbst wohlriechende Aromata herstellen, so dass auch andere Leute dadurch die Gegenwart des Geistes wahrnehmen dürfen.

Die Notwendigkeit der Eucharistie begründet Gregor mit der Natur des Menschen, die eine Doppelte ist und sich ständig bewegt. Während die Seele sich mit dem Erlöser im Glauben vereinigt, kann der Leib des Menschen nur durch Essen und Trinken mit Christus in lebhaft Beziehung treten. Das Fleisch und das Blut des Wortes vermittelt uns eine

vergöttlichende Kraft, die unseren Leib unsterblich und unverderblich macht. Die Ideen Gregors von der eucharistischen Wandlung sind sehr klar und sie sind auch sehr bedeutsam in Hinblick auf die künftige Ausarbeitung einer Lehre der Transsubstantiation. Der kappadokische Vater hebt auch den Opfercharakter des letzten Abendmahles und der heiligen Messe eindeutig hervor.

Die eucharistische Spiritualität des Nysseners ist gekennzeichnet vom Motiv der Liebe, die er nur mit Verwendung mehrerer griechischen Worten (*erôs, philia, agapê*) einigermaßen beschreiben kann. Wenn die Taufe das Sakrament des Glaubens, die Firmung jenes der Hoffnung ist, so kann die Eucharistie mit Recht als Sakrament der Liebe und der Vereinigung bezeichnet werden. Die geistliche Lehre Gregors vom Herrenmahl findet ihre volle Entfaltung in der Brautmystik in den Hohelied-Homilien .

Wenn es auch schwächere Aspekte in der Sakramentenlehre Gregors gibt, sind sie dann fast immer von seinem ganzen System abhängig, so zum Beispiel von den Unvollkommenheiten seiner Gnadenlehre oder der durch die Ideen des Origenes geprägten eschatologischen Vorstellungen. Man muss aber auch bemerken, dass sich viele Fragen und Unklarheiten bezüglich der Sakramentenlehre Gregors aus einer nicht genug umfassenden Analyse ergeben haben. Gregors Tendenz ist es nämlich, dass er normalerweise die Sakramente auf einmal nur aus *einer* bestimmten Perspektive betrachtet, während er die anderen Aspekte ganz vernachlässigt. Wenn man z.B. nur *Die Große Katechese* liest, kennt man fast ausschließlich nur den Wirkungsmechanismus der Sakramente kennen und beinahe nichts von deren Spiritualität. Im *Über das Leben des Moses* sind die moralischen Erfordernisse sehr stark vertreten, während das *opus operatum* kaum zum Vorschein kommt. Deshalb habe ich den schwierigen und sehr anstrengenden Weg einer möglichst breiten Analyse gewählt, wenn auch diese Methode mit dem Nachteil verbunden war, dass es so auf bestimmte Einzelfragen nicht detailliert eingegangen werden konnte.